KEUS UIT TWAALF POSTILLEN

KEUS UIT TWAALF POSTILLEN

Samengesteld door

Prof. dr. M. H. Bolkestein

en

Prof. dr. Kr. Strijd



BOEKENCENTRUM B.V. - 'S-GRAVENHAGE

1976

ISBN 90 239 1228 4

WOORD VOORAF

Vanaf 1949 verschijnt ieder jaar een nieuwe Postille. Al meer dan 25 delen hebben het licht gezien. Een uitvoerige toelichting op het verschijnsel Postille is daarom niet meer nodig. Alleen dit ene: de Postille wordt voorbereid door de werkgroep Kerk en Prediking, die een subcommissie is van de Hervormde Raad voor de zaken van Kerk en Theologie. De eigenlijke redactie wordt gevoerd door een supervisor.

De Postille voorziet in een behoefte. Dat blijkt wel uit het feit, dat alleen van de allerlaatste jaargangen bij de uitgever nog exemplaren voorradig zijn. Vroegere jaargangen zijn geheel uitverkocht. Toch is er telkens vraag naar. Antiquariaten bieden soms series Postillen te koop aan tegen hoge prijzen. Dat bracht de uitgever er toe, de samenstelling en publikatie van een selectie uit een twaalftal delen te overwegen. Hij stelde zich in verbinding met beide ondergetekenden, die alle twee ervaring als supervisor met de Postille hadden opgedaan. Zo kwam de hier aangeboden Keus tot stand.

Wij zagen er van af, uit de alleroudste jaargangen te zoeken naar goede stukken. De tijdsafstand bleek te groot. Daarom zochten wij voor deze Keus in de jaargangen XI-XXIII, die verschenen tussen 1959 en 1971, naar bijdragen, die representatief waren en ook nu, in een herdruk, een hulp voor de prediker zouden kunnen zijn. De bijdragen zijn vrijwel onveranderd opgenomen. Slechts enkele auteurs brachten wijzigingen aan. De rubriek 'aanwijzingen voor de liturgie', die sinds 1971 in de Postille een plaats vond, is in deze Keus weggelaten, omdat zij slechts in enkele stukken zou voorkomen. Dit zou de eenheid van de bundel breken.

Deze keus uit de Postillen vertoont dezelfde kenmerken als de Postillen zelf, die jaarlijks verschijnen. Zij zijn een weerspiegeling van de bonte samenstelling van de Ned. Hervormde Kerk. Vertegenwoordigers van heel verschillende modaliteiten verlenen hun medewerking. Zij leggen soms zeer uiteenlopende accenten. Dat geeft aan deze bundel een pluriformiteit, die aan de ene kant betreurd kan worden als een gemis aan eenheid, maar die aan de andere kant nuttig en vruchtbaar is, omdat zij over richtingsgrenzen heen werkzaam en op die manier verruimend kan zijn. Enkele bijdragen van niet-Hervormden, ook in deze Keus, wijst op de doorbreking van de kerkelijke grenzen, die de Postille nastreeft.

Het is goed, op deze plaats nog eens uitdrukkelijk te zeggen, wat men van een Postille wel en niet mag verwachten. Een Postille bedoelt een hulp te zijn voor de prediker, wie hij ook is – theologisch geschoold predikant, pastoraal medewerker of catecheet, man of vrouw. Deze hulp heeft grenzen. Binnen die grenzen kan een Postille nuttig werk doen, daar buiten niet.

De eerste hulp, die een Postille kan bieden, is de hulp bij het zoeken van een tekst. Wie zich aan een vast rooster bindt, kent het probleem van de tekstkeus niet. Voor anderen is dit soms een groot probleem. De Postille doet hierin een voorstel. Meer is het niet. Maar dat voorstel berust op de ervaring van anderen. Heel vaak hebben de schrijvers van bijdragen in de Postille zelf al eens gepreekt over de tekst, die zij nu nader behandelen. Zij hebben de ervaring opgedaan,

dat er over die tekst gepreekt kan worden – dat kan niet op elk moment over elke willekeurige tekst! – en zij doen aan de lezer het voorstel, het met die tekst ook maar eens te wagen. Zij hebben zelf iets in die tekst gezien, waardoor zij er over konden preken. Zij hopen, dat hun lezers daarvan de smaak te pakken krijgen en het ook zullen doen.

De tweede hulp, die een Postille kan bieden, ligt in de uitlegging van de tekst. De schrijvers doen suggesties voor de exegese aan de hand. Zij hebben zich heel opzettelijk in de tekst verdiept. Zij dragen vaak materiaal aan, dat niet zo direct binnen het bereik van de lezers ligt. Zij verrichten een stukje plaatsvervangend werk, dat, naar zij hopen, welkom is. In de praktijk van het gemeentewerk valt het niet mee exegetisch bij te blijven. Men heeft ervoor niet altijd het materiaal bij de hand, men mist er soms de tijd en rust voor. Hier kan een Postille enige verlichting bieden en concrete hulp.

Wat echter niet van een Postille verwacht mag worden, is, dat deze een preek, zij het een preek in nuce, aanbiedt. Het maken van een preek is de taak, die niet overgelaten of overgedragen kan worden aan een ander. Die taak hangt immers samen met de pastorale plaats van die ene predikant in die ene gemeente. Hij is het, die de boodschap van die tekst moet horen en hij is het, die deze boodschap zo moet door-vertalen, dat zijn gemeente haar als een boodschap, die tot haar gericht is, kan horen. In dat werk van het horen en door-vertalen is de predikant onvervangbaar. Hij kan suggesties, waarschuwingen van anderen gebruiken en ter harte nemen. Maar het eigenlijke werk kan niemand hem afnemen. Daarom geeft een Postille geen gecondenseerde preek, maar 'aanwijzingen voor de prediking', zoals het tegenwoordig heet. Suggesties, die laten zien, hoe het kan, waarschuwingen voor gevaren, die dreigen. Maar meer niet. De actualisering is de taak van hem of haar, die verkondigt in de gemeente van dit moment. Daarom zijn de bijdragen in een Postille ook alle min of meer tijdloos. Min of meer – niet geheel. Zij gaan tot aan de grens, waar de doorvertaling concreet en voluit actueel wordt. Zij maken als het goed is, de drang naar de laatste concretisering en actualisering voelbaar. Maar zij laten de beslissende woorden en vormen aan de prediker zelf over. De prediking zelf zal onder geen voorwaarde tijdloos mogen zijn. Aan algemene stichtelijke waarheden heeft de gemeente niets. Prediking van het Evangelie zal telkens weer prediking ad hominem moeten zijn, een prediking gericht op de concrete mens in een bepaalde tijd, in onze moderne wereld. Zo'n prediking is uiteindelijk gericht op het gestalte geven aan het leven uit het Evangelie tot in het culturele, economische, sociale en politieke leven toe. Hier ligt de taak, die elke predikende man of vrouw zelf heeft en die geen Postille kan overnemen.

Het is onze wens, dat binnen de gegeven grenzen ook deze Keus uit twaalf Postillen predikers kan helpen, bemoedigen en vreugde geven voor hun werk en zo aan de opbouw en het functioneren van de gemeente van Jezus Christus kan meewerken.

M. H. Bolkestein
Kr. Strijd

DE TAAL DER PREDIKING

De theologische ontwikkelingen van vandaag bewegen zich nog steeds rondom het thema van de prediking. In zoverre zou men van een onmiskenbare continuïteit kunnen spreken. Toch is er ook iets veranderd, zelfs zó duidelijk veranderd dat wij zonder al te veel moeite kunnen aanwijzen waarin die verandering bestaat.

Barth herontdekte het geheimenis van de prediking 'Wie kann man das': als mens Gods woord spreken? Het antwoord was: dat kan niemand. God spreekt souverein zijn eigen Woord. Wie over 'Wort Gottes' spreekt, bedoelt niets minder dan dei loquentis persona, God in de volle vrijheid van zijn Woord dat door geen hermeneutiek wordt gevangen of – ook maar voor het minste – aan banden gelegd. Een prediker, die zijn opdracht goed vervult, heeft geen andere aandacht dan voor dit levende Woord Gods. Hij bidt: 'Herr, tue meine Lippen auf' (zo heten – typerend – de prekenbundels van Eichholz) en begaat het waagstuk der prediking (Miskotte).

En de prediker van vandaag? Laten wij hopen dat hij de (her)ontdekking van Barth niet vergeten is. Maar wie hem in zijn praktische bemoeienissen volgt, zal merken dat hij toch, meer dan vroeger, met zijn aandacht bij de vragen van verstaan en vertolking betrokken is. De hermeneutische vragen staan in het centrum, tot vermoeiens toe zelfs. Betekent dat een afscheid van het Woord Gods, een afleiding van de aandacht van wat *God* doet naar *menselijke* technieken en kundigheden?

Dat is allerminst uitgesloten, zoals de theologische praktijk laat zien. Maar het behoeft niet zo te zijn. Integendeel, het kon wel eens een van de meest verwarrende dilemma's zijn die men maken kan: het woord Gods uit te spelen tegen de hermeneutische bemoeienissen, dat wil zeggen òf het Woord Gods over te houden zonder hermeneutiek òf de hermeneutiek zonder Woord Gods. Men moet zo gauw mogelijk breken met dit soort vraagstellingen, want het gooit de structuur van God en zijn heilswerk geheel in de war. Wij zijn er immers ook nog; de taal die wij spreken is er nog, de dienst des Woords (als dienst *aan* het Woord door onze woorden) is er nog, in één woord: er is niet alleen de sprekende – souvereine – God, maar ook de sprekende mens, van wie Hij zich in zijn souvereiniteit juist bedient om tot horen en gehoorzaamheid te brengen. Vandaar – als eerste opmerking – de gestalte van het Woord Gods als Heilige Schrift. Men kan aan de Schrift in al haar menselijkheid – en als zodanig goed voor Gods Woord – op exemplarische wijze aflezen wat het betekent dat de sprekende God er niet alleen is, maar de mens met zijn taal in dienst neemt. Wij zullen later nog op de Schrift en haar plaats in de prediking terugkomen. Hier gaat het ons om de structuur van Gods heilswerk. Het werk van God staat niet dwars op het werk van de mens, maar geeft daaraan veeleer nieuwe, en nu pas: eigenlijke ruimte. Schrift en Geest zijn, tot in de vragen van het ontstaan der Schrift toe, dan ook terecht door de christelijke kerk met elkaar verbonden. Wel verre van een keurslijf te vormen waar de bijbelschrijvers nolens volens ingepast moesten worden, is de Schrift de exemplarische gestalte van de vrijheid die de mens overkomt wanneer hij door de Geest in dienst genomen wordt. Hij mag

het dan echt zeggen zoals dat hem, in zelfstandige verantwoordelijkheid, het beste voorkomt.

Wij moeten niet bang zijn – dat is de tweede opmerking – om dezelfde vrijheid en verantwoordelijkheid ook te honoreren, als het om de vragen van verstaan en vertolken van de H. Schrift gaat. Welke implicaties heeft het dat God zich, om zijn Woord te spreken, bedient van mensen met en in hun taal? Toen wij niet of nauwelijks besef hadden van de vragen die met taal en taalgebruik samenhangen, waren wij nog geëxcuseerd voor ons gebrek aan aandacht voor deze vraag. Wij zijn dat niet meer, nu wij allerlei samenhangen tussen mens, groep, cultuur en taal leren zien. Nu komt het erop aan onze rol in de vragen van verstaan en vertolken niet alleen helder te zien maar ook moedig te spelen.

Inderdaad, wij kunnen het Woord Gods niet spreken, maar nu het God behaagt mensen en hun taal te gebruiken, kunnen wij wel ons verdiepen in de vraag hoe een prediker de heilsboodschap verstaanbaar kan vertolken.

1. WAT IS DE OPGAVE WAARVOOR WE STAAN?

Niet alleen de predikant is geroepen om te prediken; ook het gewone gemeentelid heeft deze roeping. Zoals de predikant geroepen wordt het ambt tegenover de gemeente te representeren, zo draagt de gemeente op haar beurt weer het ambt ten overstaan van de wereld. Maar de predikant heeft een preekstoel om op te staan, heeft een opleiding achter de rug, en een postille voor zich. Daarom spitsen wij de vraag toe op de predikant (zonder daarbij de gemeente te vergeten): Wat moet hij eigenlijk doen? Het Evangelie (de heilsboodschap) in verstaanbare taal vertolken, hebben wij al gezegd. Maar iedere predikant weet uit ervaring in welke grote verlegenheid zo'n eenvoudige regel een mens kan brengen. Niemand wil op de preekstoel wat anders dan verstaanbare taal spreken. Maar hoe doet men dat?

Laten wij beginnen met het afsnijden van een paar misverstanden.

De tijd is voorbij dat wij 'verstaanbare taal' konden verwarren met 'populaire taal'. Niet dat wij vijanden moeten zijn van populaire taal; dat zou een verkeerde conclusie zijn. Men moet een vijand wezen van alles wat goedkoop is, dus ook van goedkope taal. Maar niet alles wat populair is hoeft goedkoop te zijn. Binnen bepaalde grenzen zal een predikant dus stellig óók zijn best moeten doen om in de goede zin van het woord populair te spreken en de tale Kanaäns af te zweren. Al het krampachtig populair doen of spreken komt echter uit het misverstand voort als zou aan de eis van verstaanbaarheid reeds een flink stuk tegemoet gekomen zijn als men maar populair spreekt.

Dat is een gevaarlijk misverstand, om meer dan een reden. Om te beginnen wekt de predikant in zo'n geval de indruk zijn toehoorders in de kleuterklas te zetten. Hij is verder dan zij, en zal op bevattelijke wijze en bevattelijke toon (!) wel uitleggen waarom het gaat in de tekst van hedenmorgen. Een dergelijke manier van doen irriteert volwassen mensen waarschijnlijk voldoende om een effect te bewerken dat tegengesteld is aan de bedoeling: de hoorders stoppen hun oren dicht en komen niet terug.

Nu kan men dit een karikatuur van het preken noemen, toegegeven. Maar

structureel verschilt de zaak niet zoveel wanneer de prediker denkt dat hij moet *vertalen*. Strikt genomen zitten wij dan nog in hetzelfde misverstand als in dat van de popularisering, al doet de verkondigingssituatie dan heel wat minder karikaturaal aan. Ook vertalen veronderstelt dat één (de predikant-vertaler) het weet en dat de anderen het niet weten. Dat betekent niet alleen dezelfde (alle communicatie bedreigende) ongelijkheid die wij zopas tegenkwamen, maar ook – en vooral – dat de vertaler geacht wordt bijna alles te weten en te bezitten: de taal *waaruit* vertaald moet worden (1); niet minder de (nieuwe) taal *waarin* (2); en tenslotte *de zaak* die uit de ene in de andere taal overgezet moet worden (3). Dat is teveel van het goede. De term 'vertalen' is niet zonder meer verwerpelijk; zó streng hoeft het ook weer niet. Maar dan moeten wij daarbij vooral aan de connotatie 'verstaan' denken die nu eenmaal met het woord 'vertalen' is meegegeven. Anders dekken wij het eigenlijke probleem van het verstaanbaar spreken voortijdig toe. Dat is dan ook het tweede bezwaar dat wij moeten maken. Van de vraag naar de taal van de prediking wordt zodoende teveel een vraag naar de al dan niet geslaagde taal van de prediker gemaakt. De verstaanbaarheid wordt dan een bijna incidentele kwestie, een zaak van techniek of eventueel gewiekstheid. In elk geval: een bijzaak, in deze zin dat er enerzijds een theologisch onderwerp is, te weten de heilsboodschap, de eigenlijke zaak, en daarnaast, als niet-theologische bijzaak, de kwestie van het verstaanbaar vertolken van het Evangelie. Zo liggen de dingen heel beslist niet. Wie ze toch zo voorstelt – en dat doet men gemakkelijk onder de druk van de eis om populair of vertalend bezig te zijn – heeft het eigenlijke vraagstuk van de taal der prediking nog niet gezien.

De prediking heeft namelijk een tekst. Niemand predikt naar of uit eigen bevinding, maar de Schriften worden gepredikt. Om de taal van het Nieuwe Testament aan te houden: Prediking is opening van de Schriften (Luc. 24 : 32). Met deze binding aan de Schriften als aan haar exclusief *wat* staat of valt de christelijke prediking. Het kan door de apostel Paulus, in een uiterste concentratie samengevat worden als: Jezus Christus, en dien gekruisigd. Iets anders, zegt hij, heeft hij niet willen weten in het midden van de gemeente (1 Kor. 2 : 2).

Op zijn wijze moet de prediker – of wij daarbij nu denken aan de predikant ten overstaan van de gemeente of aan de gemeente ten overstaan van de wereld – hetzelfde vandaag nog doen. Maar wat betekent nu: op zijn wijze?

In ieder geval dit, dat hij niet de eerste is die de Schriften opent. Vele generaties gingen hem al voor, hebben de heilsboodschap overgeleverd in een lange overleveringsketen, en nu is onze prediker aan de beurt om een schakel – een onmisbare – in de traditieketen te worden. Daarmee wordt de zaak gecompliceerder. Wij zitten nu weliswaar geheel en al in het bijbelse schema van het 'ontvangen hebben' en 'overleveren' (2 Kor. 11 : 23 e.v.; 1 Kor. 15 : 1 e.v.) maar juist als wij daaraan de hand willen houden, wordt de zaak minder eenvoudig. Wij hebben zopas immers gezegd dat prediking als christelijke prediking slechts 'opening der Schriften' kon zijn. Maar het schema van het 'ontvangen hebben' en (weer) 'overleveren' – dus het schema van de traditie – betekent dat het 'openen van de Schriften' blijkbaar niet op de wijze van het

reciteren van de bijbeltekst gaat. Dat staat trouwens reeds in Lucas 24 met zoveel woorden. Het 'openen' van vers 32 is een parafrase die de Emmaüsgangers geven van wat Lucas in vers 27 beschreven heeft als een 'uitleggen'. De Griekse tekst heeft hier zelfs het werkwoord di-hermeneuo, waarmee ons woord hermeneutiek weer samenhangt. De Schriften openen is in Lucas 24 dus terminologisch reeds zoveel als: de Schriften vertolken. Maar niet alleen de terminologie helpt ons hier verder, ook de zaak zelf – de heilsboodschap die gepredikt moet worden – maakt ons duidelijk waarom het zo gaat, dat wil zeggen waarom wij niet kunnen volstaan met het reciteren van de bijbeltekst (en dat dan in feite ook nooit doen). Het overleveren gebeurt alleen wanneer de prediker (predikant of gemeente) eerst gezien heeft *wat* er verder te vertellen is. Niemand kan het op den duur volhouden iets door te geven wat hem vreemd is. De stroom der overlevering zou eenvoudig stagneren als datgene wat overgeleverd werd niet verstaan zou worden.

Dat geldt in toegespitste wijze voor de christelijke heilsboodschap. Zij *is* er eenvoudig om in geloof toegeëigend te worden; eerst in de toeëigening bereikt de overlevering ervan zijn zin. En eerst als toegeëigende boodschap wordt zij weer doorgegeven. Achter zulke eenvoudige woorden als 'overleveren' of 'verder vertellen' gaat dus een complex gebeuren schuil. De hermeneutische consequenties daarvan moeten wij nog wat nader bezien. Vanwege deze, aan het verder vertellen van de christelijke heilsboodschap inherente structuur, gebeurt het verder vertellen nooit in het luchtledige. Er gaat – schematisch gesproken – altijd een historisch bepaalde verstaanshorizont, waarbinnen de heilsboodschap ontvangen en toegeëigend werd, aan vooraf en er volgt altijd een evenzeer historisch bepaalde verstaanshorizont waarbinnen wij wat wij ons toeëigenen weer doorgeven. Deze aaneenschakeling van historisch-bepaalde verstaanshorizonten is onlosmakelijk verbonden met wat wij zopas de keten der traditie noemden, zelfs in die zin dat het één hier *met* het ander is gegeven. Verder vertellen is daarom niet slechts: toeëigenen en doorgeven, maar wat wij toeëigenen en doorgeven noemen is tegelijk vertolken (= van de ene verstaanshorizont in de andere overbrengen) dat zich door middel van toeëigenen en doorgeven voltrekt.

Op dit punt gekomen zien wij zowel verschil als overeenkomst tussen ons verder vertellen en dat van apostelen en evangelisten. Om met een verschil te beginnen: er zijn mensen geweest die voor het eerst begonnen zijn te vertellen van wat zij gehoord en gezien hadden (Luc. 2 : 17 en 20, 1 Joh. 1 : 1-4 om enkele saillante plaatsen uit het Nieuwe Testament te noemen).

Vanuit deze gezichtshoek gezien kunnen wij hun getuigenis – met alles wat daaraan vast zit – het 'Erstzeugnis' (Marxsen) noemen. Anderzijds zouden ook deze eerste vertellers niet geweten hebben wat zij zeggen moesten als zij niet op hun beurt in de traditie van Israël als Godsvolk hadden gestaan, waarin de woorden als het ware 'pre-fabricated' gereed lagen om daarmee naam te geven aan Hem die komen zou. Het getuigenis van apostelen en evangelisten is dus wel – *anders* dan dat van ons – 'Erstzeugnis' en dat heeft consequenties zoals wij nog zullen zien, maar het draagt ook – *net* als bij ons – de structuur van het verder-vertellen, dat wil zeggen van het toeëigenen van de boodschap binnen

een bepaalde verstaanshorizont en het doorgeven daarvan in weer een andere. Ook de 'Erstzeugen' vertellen vertolkend.

Het hele punt waarom het gaat is, dat wij niet bang moeten zijn voor het vertolkende verder vertellen, maar daarin juist het kenmerk van de ware trouw aan de Schriften moeten zien. Het is met de aard van de heilsboodschap gegeven dat zij door mensen historisch toegeëigend en doorgegeven wordt. Ook de Schriften bevatten daarom de boodschap in een dergelijke gestalte, zoals wij zagen. Wie deze gestalte van het Schriftgetuigenis niet honoreert, wenst zich een andere Schrift dan God ons in zijn wijze van omgang met ons heeft gegeven.

Verder vertellen wordt vanuit dit honoreren van de Schrift een soort tweetrapsraket, als ik mij deze wat gewaagde beeldspraak mag veroorloven. Wij zien dat vóór ons (= voordat wij eraan te pas kwamen) de historisch-bepaalde woorden van de Schrift als het ware vlottend gemaakt zijn – en vlottend werden gehouden – in de doorgeefgestalte waarin zij ons bereikten. Verder vertellen betekent vandaag dat wij op onze beurt weer vlottend maken wat voor ons 'traditioneel' geworden is. Dat is een spannend bedrijf, dat zowel langs de weg van onbewuste als bewuste denkprocessen verloopt. Voorzover wij ons bewust zijn van onze plaats in de keten der traditie kunnen en moeten wij hier van een opdracht spreken. Sommigen willen van deze opdracht als een al te griezelige onderneming afzien. Dat kan op velerlei manier gebeuren. Gebruikelijk is een vlucht in de klassieke vertolking. Zij geldt veelal voor trouw aan de rechte leer. Het is de vraag of zij dat is. Zij misgaat zich niet aan het overgeleverde geloof, dat is waar. Maar zij doet er evenmin iets mee. Een dergelijk prediker lijkt nog het meest op de man die zijn talent in de grond verstopte uit angst dat hij het anders zou kwijtraken (Mat. 25 : 14-30).

Achter de vlucht in de klassieke vertolking ligt de angst om de geschiedenis in te gaan, en dat is toch ten diepste de angst om in de H. Geest te geloven als God-met-ons door de tijden heen.

2. IN WELKE TAAL?

Wie over de taal der prediking nadenkt, komt bij Handelingen 2 terecht: ieder hoorde de apostelen spreken 'in zijn eigen taal' (vers 6, vgl. vers 11). Gewoonlijk lezen wij dit wonder van verstaanbaarheid als de grote heilshistorisch bepaalde uitzondering. Het verhaal werkt dan eerder verlammend dan stimulerend. Wij kunnen het echter ook als belofte lezen, en dan niet maar voor de overmacht van de prediking, doch – onlosmakelijk daarmee verbonden – tevens voor haar verstaanbaarheid. Wie in de Geest van Handelingen 2 gelooft, wanhoopt niet aan zijn hermeneutische arbeid, integendeel, hij weet zich door dit geloof juist tot hermeneutische verantwoordelijkheid geroepen. Wij moeten niet, zoals men wel zegt, óók met de Heilige Geest rekenen als het om verstaan en vertolken van de heilsboodschap gaat. Zo wordt de Heilige Geest gedegradeerd tot 'hermeneutische factor'. De zaak ligt veeleer omgekeerd: Rekening houden met de Heilige Geest betekent dat wij ons tot het uiterste inspannen om te spreken in verstaanbare taal. Welke hindernissen moeten wij daarbij overwinnen?

Laten wij beginnen met de (nog) geringste moeilijkheid: taal is iets van een

groep. Zoveel groepen (gemeenschappen) zoveel talen, zagen wij reeds in Handelingen 2. In de loop van de geschiedenis is ook de christelijke kerk zo'n groep geworden in het grote geheel van de mensheid, of om dichter bij huis te blijven: is de gemeente een groep geworden binnen haar eigen stad of dorp. Als wij het nog moeilijker willen maken, kunnen wij eraan toevoegen dat ook binnen de ene gemeente weer verschillende groepen bestaan.

Nu behoeven wij het eigene van elke groepstaal niet te overdrijven; er is natuurlijk ook een uitgestrekte gemeenschappelijkheid in de talen van de verschillende groepen (wij komen dat straks weer tegen). Maar louter gemeenschappelijkheid bestaat alleen binnen een groep of binnen een massa die door nivellerings-processen het eigene van de groepen heeft afgestroopt.

Prediking van de heilsboodschap in verstaanbare taal moet dus allereerst een prediking zijn die het probleem van de 'geheimtaal' heeft overwonnen. Om met een onschuldig voorbeeld te beginnen: een Breukelman-leerling spreekt geheimtaal voor iemand die niet is groot geworden bij en met de uitlegkundige werkwijze van Breukelmans diepgravend en vruchtbaar Schriftonderzoek. Wanneer een discipel van Breukelman daarop niet verdacht is, bereikt hij het omgekeerde van wat zijn leermeester bedoelde: Hij verspert de weg naar het verstaan door taal te spreken die aan een bepaalde groep gebonden is en daarbuiten niet wordt verstaan. De hoorders, die niet tot de groep behoren, voelen zich door hun niet-verstaan de 'outs', zetten de kraag en de stekels op, en de boodschap blijft liggen waar zij lag.

Het voorbeeld is slechts als model bedoeld, en laat zich in veel wijdere verbanden toepassen. Voor de meeste niet-christenen is de taal van de prediking op precies dezelfde wijze een geheimtaal die hun bij voorbaat het gevoel geeft tot de 'outs' te behoren. De gemeente beleeft, als het een levende gemeente is, een wereld van betekenissen en ervaringen als zij b.v. hoort spreken van 'Christus' bloed' of van 'de werking van de Heilige Geest' (het is de vraag of de gemeente intussen expliciet zou kunnen maken *wat* zij beleeft aan deze regels; maar misschien mogen wij dat niet eisen), maar de doorsnee niet-christen beleeft absoluut niets bij deze woorden. Hoe meer hij ze hoort in een preek, des te sterker wordt het vervreemdingseffect dat de prediking op hem uitoefent. De taal fungeert als een sleutel: zij sluit hem buiten.

Vanuit deze hoek gezien is de prediker – gemeente of predikant – gedwongen een meertalig mens te zijn. Dat brengt, binnen de kerk, de broederliefde mee en buiten de kerk is er vanuit het apostolaat geen andere weg. De prediker moet niet louter in één groep thuis zijn, niet één-kennig en dus één-talig zijn, maar zich ook in het bestaan van anderen, i.c. de niet-christenen, inleven, hun taal leren verstaan en spreken, en daaraan alles doen wat hij kan om maar de heilsboodschap in verstaanbare taal te kunnen doorgeven (vgl. 1 Kor. 9 : 19-23). De oproep om meer openheid die door alle kerkgemeenschappen heen weerklinkt, zullen wij in dit licht moeten verstaan. Deze oproep heeft niets te maken – behoeft althans niets te maken te hebben – met zoiets als 'in het gevlei willen komen bij de wereld', maar heeft alles te maken met de ontdekking van de noodzakelijke meertaligheid van de prediker. Om die meertaligheid te bereiken moet de groep van zijn getto-achtig karakter verlost worden.

Zonder nu aan het bovenstaande iets af te doen, moeten wij vervolgens zeggen dat wij de vraag naar de verstaanbare taal zo nog niet diep genoeg gepeild hebben. De meertaligheid van de prediker is niet alleen apostolaire noodzaak, zij is een, naarmate groep na groep opengebroken wordt, ook onontkoombaar lot. Dat is niet een typisch christelijk woord, maar het moet hier toch blijven staan om een zich historisch voltrekkend gebeuren weer te geven. Onze wereld die bezig is één wereld te worden, is tegelijkertijd – en daardoor – een wereld geworden waarin iedereen meedoet om de wereld in stand te houden. Vroeger konden bepaalde groepen van de christenheid het in-stand-houden van de wereld aan de anderen overlaten, om zelf op onopvallende plaatsen ergens in de schaduw stil en bescheiden te leven. In onze huidige wereld verdwijnen dergelijke mogelijkheden. De christelijke gemeente leeft in twee werelden, nl. de wereld van haar eigen groep waarin het Evangelie weerklinkt, wordt opgevangen en verstaan. Zij leeft tegelijk in een andere wereld, nl. die van de moderne, sterk aan industrialisatie en haar wetmatigheden gebonden samenleving. Deze wereld is niet iets buiten haar, maar is haar eigen leven. Dit maakt dat wij met de noodzaak van meertaligheid te weinig zeggen. Voorzover een gemeente in twee werelden tegelijk leeft, *is* zij meertalig, zit niet alleen de eigen taal van de christelijke kerk maar ook de eigen taal van de twintigste eeuwse wereld haar in het bloed. Het resultaat is een soort gespletenheid van de christelijke gemeente, al of niet bewust beleefd. Deze gespletenheid heeft haar nadelen: zij maakt het christenbestaan niet eenvoudiger. Er zit echter ook een enorm voordeel in. De hele moeite van de christen die wij beschrijven met 'gespletenheid' of 'leven in twee werelden' is eigenlijk de moeite – de permanente en noodzakelijke moeite – van de prediker (als dominee of gemeente) om zelf te verstaan. Deze moeite is een zegen. Daarvan kan elke 'beroepsprediker' meepraten. Het is de zegen voor eigen hart en leven, zoals de ouderling voor de aanvang van de dienst de predikant toebidt. Maar deze zegen voor eigen hart en leven komt héél de christelijke gemeente toe, voorzover zij in het gevecht om het verstaan is betrokken. Het zou de moeite waard zijn als iemand aan de gemeente kon duidelijk maken dat haar vraagtekens, angsten, schokervaringen en leegheidsgevoelens lang niet zo negatief zijn als zijzelf – zich afmetend aan een rustig verlopen verleden– denkt. Zij moet zichzelf veeleer zien als Jakob die worstelt met de Engel, en leren geloven dat zij zal thuiskomen met de zegen van: zelf tot verstaan komen. Wat de prediker als een zegen mag beleven: zelf tot verstaan komen, blijft intussen – daarom ging het – een noodzakelijke voorwaarde voor het verder vertellen. Alleen wat wij verstaan, kunnen wij verder vertellen.

Zo is de prediker zelf dus als het ware een soort transformatorhuisje, waarin de stroom van een bepaald voltage (de taal van de christelijke gemeente) wordt omgezet in stroom van een ander voltage (de taal van de buitenstaander). Of om onze oorspronkelijke inzet vast te houden: Zo wordt de heilsboodschap door een levende gemeente (= gemeente in twee werelden) om-getaald van de ene in de andere taal.

Maar kan dat? Hoever reikt deze mogelijkheid tot om-talen? Het beeld van de voltage-verandering is toch een waarschuwing. Maakt een transformator

niet altijd van een sterkere stroom een zwakkere, en betekent deze voorstelling van zaken niet dat er altijd enige reductie van de heilsboodschap zal plaatshebben in het verder vertellen? Dat laatste is zeer juist; elke prediking reduceert, net als elke vertaling. Wij komen erop terug, maar wij kunnen alvast zeggen dat hier de reden ligt waarom de christelijke kerk het gezag der Schriften altijd boven de prediking heeft gesteld.

Maar dat is niet alles. Er zijn inderdaad grenzen aan de mogelijkheid van het om-talen, in zoverre het in het verder vertellen van de overlevering om een *wat* gaat dat doorgegeven moet worden, te weten hetzelfde *wat* dat eerst werd ontvangen.

Als het christelijk geloof niet van een boodschap met een specifieke inhoud hoefde te leven, zouden er hier geen problemen liggen, althans geen onoverkomelijke. Strikt genomen zou heel de term verder-vertellen zelfs overbodig geworden zijn. Vele predikers van reformatorische en rooms-katholieke huize zoeken in deze richting een uitweg uit het hermeneutische probleem: het christelijk geloof is niet gebonden aan een overlevering die verder verteld kan en moet worden, maar het is als het ware zelf de levende stroom van de overlevering door de levende stroom van Godservaring in deze wereld te zijn. Dat is een indrukwekkende uitweg uit de vragen die het verder vertellen oproept. In het protestantisme is zij reeds, in grote trekken althans, bij Schleiermacher aanwezig, en voorzover deze wijze van voorstellen met name in de rooms-katholieke literatuur van vandaag een grote rol speelt, kunnen wij verwijzen naar Newman en de Tübinger school van de 19e eeuw (Möhler). Zij heeft vandaag veel mee. Ten eerste haar betrekkelijk recht. De reformatorische theologie – welke bezwaren men verder tegen haar opvatting van Algemene Openbaring ook mag hebben – heeft God nooit in de bijbel opgesloten, maar – integendeel – zijn kennelijke tegenwoordigheid, ook waar Hij niet verstaan werd als de God en Vader van Jezus Christus, altijd beleden. Van Godservaring of transcendentie-ervaring midden in het gewone leven heeft men – terecht – altijd gesproken. De sfeer waarin die ervaring wordt ondergaan, verschilt van die van vroeger. Men ondergaat Gods tegenwoordigheid vandaag niet allereerst op het gebied van de geest, zoals vroeger, maar veeleer op het terrein van de intermenselijke betrekkingen.

Daarnaast ontvangt deze voorstelling van zaken een geweldige steun vanuit de filosofische bezinning op de taal in de z.g. linguistic analysis. Ook hier moeten wij zeggen dat deze 'linguistic analysis' zijn betrekkelijk recht heeft. Zij is begonnen als poging tot taalzuivering, dat wil zeggen als poging om het spreken te verlossen van niets-zeggende taal. Bij het vaststellen van een criterium voor zuiver taalgebruik nam men aanvankelijk een sterk positivistisch standpunt in: alleen die constateringen zijn zinvol (= zeggen iets) die logisch of empirisch verifieerbaar zijn. Godsdienstige uitspraken zijn op geen van beide wijzen verifieerbaar, evenmin trouwens als de ethische uitspraken. Dus zijn zij zonder zin. De taal van de prediking is zin-loze taal.

In feite betekende dat de reductie van de taal en haar gebruik tot natuurwetenschappelijk taalgebruik. Dat correspondeerde dan ook met de werkelijkheidsopvatting waarvan men uitging: de natuurwetenschappelijke werkelijk-

heid is de echte werkelijkheid. Nu hoeft de geschiedenis van het neopositivisme en haar taalbeschouwing ons hier verder niet bezig te houden. De bovenstaande krasse beschouwingen zijn al spoedig opgegeven en vervangen door meer genuanceerde en ook: meer vruchtbare beschouwingen over taal en taalgebruik. Zo heeft men b.v. later gezegd dat niet-verifieerbare uitspraken weliswaar geen informatie bieden en dus op een non-cognitief taalgebruik wijzen, maar waarom zou het bieden van informatie de enige voorwaarde voor zinvol taalgebruik moeten heten? Er is ook zinvolle non-cognitieve taal, zelfs veel meer dan één. De taalwerkelijkheid bestaat uit een heel samenstel van taalspelen (Wittgenstein) die stuk voor stuk op hun eigen gebied geldig zijn. De enige fout die men maken kan is, dat men de verschillende taalgarnituren (zo is 'language game' in het Duits vertaald) niet uit elkaar houdt, respectievelijk door elkaar klutst.

Daarmee is een flink stuk verheldering in het taalgebruik aangebracht, waarmee ook de bezinning op de taal der prediking zijn voordeel kan doen. Zo is het duidelijk dat b.v. preek-taal geen wetenschapstaal is, en wetenschapstaal weer geen liefdestaal. Maar wat is preektaal – als vorm van godsdienstige taal – dan wel? Men zou haar op meer dan één wijze kunnen typeren. Om een voorbeeld te noemen: sommigen willen de taal van de godsdienst in het algemeen en die van het christelijk geloof in het bijzonder 'overtuigingstaal' (convictional language) noemen (Hordern). Anderen (Van Buren b.v.) spreken liever van de taal van het engagement (commitment). Daar zit de bedoeling achter om aan de eigensoortigheid van de geloofstaal ten opzichte van (vooral) de natuurwetenschappelijke taal recht te doen. In zoverre zijn deze en dergelijke kwalificaties dan ook zinvol. Zij verliezen echter hun zin wanneer men ze gebruikt om de taal van het christelijk geloof als niet-cognitief voor te stellen, respectievelijk haar van elk informatief aspect te ontdoen. Hier brengt de taalanalytische bezinning ons weer terug bij het kernpunt van het hermeneutische probleem.

Men behoeft bij informatie niet aan wetenschappelijke informatie te denken; het is zelfs onjuist om dat te doen. Tegelijkertijd zal men echter moeten vasthouden dat de christelijke overlevering wel degelijk een inhoud heeft over te leveren (een traditum), dat zonder het element van informatie in rook opgaat. 'Overtuigingstaal' of 'handelingstaal' (performatives) – om een greep te doen uit de etalage van de taalanalyse – zijn typeringen met een parasitair karakter (Mc.Intyre). Zij zijn slechts mogelijk wanneer er iets is waarover men 'overtuiging' kan hebben, respectievelijk waarnaar men kan verwijzen in de 'handelingstaal'. Men kan zeggen dat de uitdrukking 'dat is mijn stoel' geen informatie bedoelt te geven; tegelijkertijd is deze 'performative' zinloos als er geen stoel is waarheen de spreker verwijzen kan. Wanneer men de uitroep 'Geloofd zij God!' anders behandelt, is men niet meer met een (logische) taalanalyse bezig, maar met vooronderstellingen die van heel andere oorsprong zijn, nl. dat het niet zinvol is over een andere werkelijkheid dan de meetbare, verifieerbare en voorhanden werkelijkheid te spreken, en dat daarom de (schijnbaar) naar een andere werkelijkheid verwijzende godsdienstige taal teruggebracht moet worden tot het engagement dat in deze taal oplicht, wil het alsnog voor zinvolle taal gehouden worden. Dat wil dus zeggen dat het (beperkte) werkelijkheidsbegrip van de positivisten het laatste woord krijgt. De heilsboodschap in hun taal vertalen

komt erop neer dat elk informatie-element uit de godsdienstige taal wordt uitgebannen. In welke tegenstrijdigheden het verder vertellen dan terecht komt (geen informatie en toch verder vertellen?) en vooral: hoe weinig er dan nog verder te vertellen is, leert het even moedige als onmogelijke voorbeeld van Paul van Buren. *The Secular Meaning of the Gospel* houdt zó weinig informatie over heil in, of ook: informatie over zó weinig heil, dat het de vraag is of men daarvoor mensen christenen moet maken.

Maar moeten wij werkelijk ter wille van het zindelijk taalgebruik op de manier van Van Buren informatie-taal en (zelf)expressietaal als twee verschillende 'language-games' tegen elkaar uitspelen? Stellig is er informatietaal die geen expressietaal is: de geformaliseerde taal der wetenschap of als men wil: de taal die in de computer past. Met enige moeite kan men misschien ook het omgekeerde vinden: (zelf)expressie-taal zonder enig cognitief element.

Maar onze gewone dagelijkse taal is noch de volstrekt-individualistische emotie, noch de kale taal van de wetenschappen. Gewone taal kan informeren zonder exact te zijn, suggereren zonder expliciet te zijn en tegelijkertijd kan zij ook nog die twee: exact en expliciet zijn. Gewone taal wijst aan met de vinger, of met een beeld of met een verdund beeld: een begrip.

Daarom schieten wij ook weinig op met de vaak gehoorde constatering dat godsdienstige taal altijd beeldspraak, metafoor is. Dat is in principe alle gewone taal. Het metaforisch karakter van de taal, b.v. van de godsdienstige taal, sluit dan ook allerminst in dat godsdienstige of geloofstaal *dus* non-cognitief is. Zij kan dat wel degelijk zijn als zij dat wil. Dat geldt ook voor de taal van de bijbelschrijvers. Onze theologische voorouders hebben zich ten aanzien van de taal van de Heilige Schrift vergist; dat moeten wij inderdaad vóór alle dingen duidelijk zien. Zij hebben van de taal – en dus van de bijbeltaal – Aristotelestaal gemaakt, dat wil zeggen de taal te veel als verpakking van begrippen gewaardeerd; althans in hun theorie hebben zij dat gedaan. De taal van de bijbel is echter geen verpakking van begrippen, men kan er dus ook, anders dan onze voorvaderen dachten, slechts definities uit afleiden omtrent mens, God, wereld, heil, enz.

De taal is bij de bijbelschrijvers (nog) niet of (nog) nauwelijks losgemaakt van zijn oorspronkelijke functie: de omgang te dienen (en niet in de eerste plaats het denken). De taal van de bijbel is net als alle gewone taal: omgangstaal.

Op de wijze van de omgangstaal wordt ons dan ook bij alles wat de bijbel verder wil, expliciete informatie gegeven of impliciete informatie verondersteld. Wij moeten wat weten, nl. datgene wat wij verder te vertellen hebben. Weliswaar is met weten niet alles gezegd. De aard van de heilsboodschap brengt mee dat het om meer dan inlichtingen gaat. Wij moeten overtuigd worden, getroost, beschuldigd en op pad geholpen (vgl. Joh. 16 : 8-11). Maar dóór de heilsboodschap met *deze* specifieke inhoud die wij moeten weten! Om het verstaanbaar verder vertellen van dit (overtuigende, vertroostende, richtende) *wat* is het in de prediking begonnen. Enerzijds vraagt dus in de taal der prediking de zaak waarom het gaat zijn rechten. Dat is de grens van het om-talen: de zaak zelf moet erin overkomen. Anderzijds gaat het in die taal om verstaanbaarheid. De hoorders hebben ook rechten. Hoe kunnen wij aan dit tweede vereiste recht doen?

3. CRITERIA VOOR VERSTAANBAARHEID

Wij kunnen, op zoek naar verstaanbaar verder vertellen, een hele discussie afsnijden door verstaanbaarheid te koppelen aan het woord 'relevant'. Verstaanbare taal spreken is taal spreken die door de hoorder als van belang voor zijn concrete bestaan wordt ervaren. Wanneer de hoorder de woorden niet als relevant ervaart, wil dat niet zeggen dat er niets relevants ter sprake werd gebracht; dat zou een bodemloos subjectivisme zijn. Maar het betekent wel dat het verder vertellen voorlopig is mislukt. Verder vertellen moet het ervan hebben dat de hoorder de woorden als relevant ervaart; in het geval van de prediking: hij moet het ter sprake brengen van God en zijn heil, van Jezus' leven, lijden en opstanding, als belangrijk voor zijn bestaan ervaren. Let wel: wij spreken dus niet over de manier waarop het ter sprake brengen plaats heeft en over het oordeel van de hoorder daarover! Het is zeer wel mogelijk dat op een stuntelige, onaanzienlijke manier relevante taal wordt gesproken. Het gaat om het ter sprake brengen van de christelijke overlevering als zodanig. Dat moet – wil de overdracht plaats hebben – in relevante taal geschieden. Wie zich daarvan afmaakt met de opmerking: 'of u het nu begrijpt of niet, maar zo zegt de bijbel het nu eenmaal', is vergeten dat hij zelf heeft leren geloven (en nog gelooft) in de weg van het verstaan en niet buiten alle verstaan om. Hij kan het verder vertellen net zo goed staken. Verder vertellen sluit dus het zoeken naar relevante taal in; daarmee beginnen wij.

Maar wanneer is onze taal relevant? Wanneer vertellen wij de heilsboodschap zó verder dat zij verstaanbaar herzegd is?

Op dit punt gekomen, zou men de hermeneutische scholen van vandaag op een rijtje kunnen zetten. Zij zoeken in laatste instantie naar criteria van verstaanbaarheid, dat wil zeggen naar taal die de hoorder als relevant ervaart.

Zo kan men b.v. stellen dat als allereerste eis voor relevante taal mag gelden dat zij echt, authentiek moet zijn, geen napraten van anderen, geen woordenvloed van onverwerkte (= onverstane) gedachten of belijdenissen, maar niet meer en niet minder dan de prediker voor zichzelf kan verantwoorden. Wie meer vraagt, maakt de spreker en zijn taal onecht. Deze eerste voorwaarde voor de taal van de prediking is het grote punt van mannen als Fuchs en Ebeling. Men kan moeilijk zeggen dat zij met het stellen van deze voorwaarde ongelijk hebben.

Een andere kant gaat Bultmann op. Relevante taal is taal die ons wat doet. Wij hebben het woord van God en zijn heil pas goed herzegd voor onze hoorders als wij onder woorden hebben gebracht wat God aan ons doet in ons concrete, dagelijks opnieuw zich verwerkelijkende mens-zijn. En om meteen maar verder te gaan: wie deze relevantie van Bultmann te personalistisch toegespitst vindt, omdat onze wereld nu eenmaal uit meer bestaat dan enkel uit personen – de instituten zijn er óók nog – kan eraan toevoegen dat het verder vertellen niet de politieke en sociale werkelijkheid uit het oog mag verliezen; wij hebben pas relevant over God en zijn heil gesproken als wij zijn heil in politieke en sociale werkelijkheid kunnen omtalen (Harvey Cox; Gibson Winter). Vandaaruit is het dan ook begrijpelijk als anderen weer willen volhouden dat niet zozeer

'wat Hij aan ons doet' als relevante taal wordt ervaren maar veeleer wat wij zelf moeten doen. Kan een heilsboodschap die niet in een opdracht – personeel of sociaal – wordt omgezet, nog wel als relevant ervaren worden? Van al deze pogingen om bepaalde criteria voor relevant spreken aan te leggen, kan en mag men zich niet zo maar distantiëren. Zij zijn stuk voor stuk geldig, op hun (beperkt) terrein weliswaar, maar dat is het ergste niet, want een mens leeft niet simultaan op alle terreinen van het leven. Het zoeken naar criteria voor verstaanbaar spreken is nl. niets nieuws. De christelijke kerk heeft zich bij haar prediking door de eeuwen heen er altijd mee bezig gehouden, onder welke naam het dan ook gebeurde. Zij kan en mag niet anders.

Dat kunnen wij nu theologisch nog wat uitdiepen. Het is op het eerste gezicht al duidelijk dat de criteria voor verstaanbaarheid, waarnaar wij de theologen zojuist zagen verwijzen niet willekeurig zijn vastgesteld. Integendeel, alle criteria voor relevante taal zijn telkens weer gezocht èn gevonden op het veld van de eigentijdse werkelijkheidsbeleving. Zo kan men het pathos voor authentieke menselijkheid typerend voor onze tijd noemen. Men kan verder als kenmerk van onze tijd naar de hoge notering van de humaniteit verwijzen. Weer anderen vinden het politieke en sociale engagement ten behoeve van de 'underdog' in onze wereldhuishouding de meest typerende gelaatstrek. En zo kunnen wij nog wel meer noemen. Wij kunnen dat alles zelfs samenvatten en onder de ene noemer brengen van: bouwen aan de wereld en haar bewoonbaarheid.

Maar wat is er dan precies gebeurd? Wat doen deze theologen allemaal? Zij zoeken aansluiting bij hun eigen tijd, kan men zeggen en dat is voorwaarde voor elke overdracht van de heilsboodschap. Maar zo is het te ongenuanceerd gezegd. Wat is dan dat aansluiting zoeken bij de eigen tijd? Men kan toch moeilijk beweren dat wij bij alles wat de tijd biedt, kunnen of willen aansluiten. Er is dus – in dat hele proces van aansluiting zoeken – meer aan de hand. Wie aansluiting zoekt, tast de eigen tijd af op de aanwezigheid van God daarin. Hij zoekt, speurt, legt zijn oor te luisteren en wijst tenslotte – meer of minder brutaal – met zijn vinger naar bepaalde gelaatstrekken van de tijd, en legt ze uit als (hoe dan ook) met Gods aanwezigheid in *deze tijd* gegeven. Dat is een legitieme, hoogst normale onderneming van het christelijk geloof, al dan niet van een theologisch gescherpte blik voorzien.

De geschiedenis is niet zonder God, *deze* God en Vader van Jezus Christus, en Hij wordt daar gezocht en herkend door het geloof. Men kan hier een parallel trekken met Israëls natuurpsalmen (b.v. Psalm 19), die niet het woord verlenen aan een z.g. theologia naturalis, maar met vreugde willen vertellen dat ze in 'de natuur' de God van het Verbond, met dezelfde trouw en dezelfde mensenliefde terugvonden. Met dezelfde heldere blik en dezelfde moed om te interpreteren staat de christelijke gemeente vandaag bij de geschiedenis. Zij speurt naar dingen die zij midden in de onontwarbare kluwen van menselijke schuld en haar gevolgen kan uitleggen als effecten van de tegenwoordigheid van God, *deze* God die zij in Jezus van Nazaret heeft leren kennen.

De klassieke gereformeerde theologie sprak hier van Algemene Openbaring. Afgezien van de onhandelbaarheid van deze term (zelfs de onbruikbaarheid, zou men kunnen zeggen) en van de term Algemene Genade (die in één adem

genoemd moet worden) is de bedoeling ervan duidelijk. Men wilde ermee uitdrukken: God is niet alleen tegenwoordig in de kerk maar ook in de wereld, niet alleen in de belijdende gemeente maar ook in de historische constellaties van de tijd. Algemene Openbaring betekende zelfs: Hij doet zich daar kennen, zijn spoor wordt daar ontdekt in de werkelijkheid, niet alleen door de gemeente maar zelfs enigermate door de wereld.

Tegelijk moeten wij zeggen dat de werkelijkheidsbeleving niet de heilsbeleving in-de-dop is, die door de prediking slechts expliciet gemaakt hoeft te worden (Rahner; Schillebeeckx). Daarmee krijgt de werkelijkheidsbeleving een last te dragen die zij niet dragen kan. Wij prediken niet de werkelijkheid maar het heil voor de werkelijkheid. Wat men in de klassieke dogmatiek Gods Algemene Openbaring noemde moet men niet overbelasten door er impliciete Bijzondere Openbaring van te maken.

Maar men moet er ook niet minder van maken dan goed is. Het is dezelfde God en Vader van Jezus Christus, die ons ook in de historische werkelijkheid van vandaag tegenkomt, zo goed als in die van gister. En als die historische werkelijkheid niet het thema van de preek is, zij is *wel* de bron waaruit de criteria voor relevant spreken ontspringen. De klassieke dogmatiek – om er nog eens naar te verwijzen – heeft in deze samenhang de Algemene Openbaring de bedding voor de Bijzondere genoemd. Zonder deze bedding loopt misschien wel Gods water over Gods akker, maar er vormt zich geen stroom, geen verder vertellen, geen tradere van het traditum in verstaanbare, want relevante taal.

Praktisch wil dat dus zeggen dat enerzijds de prediking niet kan bestaan in prediking van de humaniteit, de medemenselijkheid, de aardse toekomstverwachting of hoe men hier ook spreken wil. Wij prediken Christus en dien gekruisigd.

Maar wie Christus voor ons is, waarin het heil van zijn kruis en opstanding voor mens en wereld bestaat, laat zich anderzijds slechts binnen het raam van de eigentijdse werkelijkheidsbeleving relevant verder vertellen. De prediker *moet* niet alleen deze weg gaan; wij zagen ook dat deze weg theologisch ten volle legitiem is. Hij *mag* de historische leefwereld in volle vrijmoedigheid accepteren als aanvaardbare horizont voor verstaanbaar spreken, omdat en voorzover hij gelooft dat God in deze historische leefwereld reeds present is en de effecten van zijn tegenwoordigheid merkbaar maakt. Dat wil natuurlijk allerminst zeggen dat alle gelaatstrekken van een historische leefwereld sporen van Gods tegenwoordigheid zouden zijn. Dat wezen wij boven reeds af. Niemand van de theologen die wij citeerden, beweert dat trouwens. Het gaat om *bepaalde trekken* in dit gelaat die in volle, eigen verantwoordelijkheid worden uitgelegd als werkspoor van *deze* zelfde God wiens verschijning in Jezus Christus de inhoud van de traditie is. In een wereld die óók het verlangen naar humaniteit kent, óók het zoeken van een nieuwe aarde, mag (en moet) dit menselijk streven zelfs niet alleen geïnterpreteerd worden als effect van Gods heilzame tegenwoordigheid, maar mag (*en moet!*) de heilsboodschap van de verzoening en de herschepping zijn relevantie juist in deze kaders bewijzen.

Wie de taal van de prediking van Gods heil wil binden aan wat gister relevant was en vandaag niet meer, is bezig, – hoe hij verder ook over Gods tegenwoor-

digheid in onze historische constellatie mag denken – het verder vertellen (= de adem van de kerk) te bevriezen. Vandaag leggen wij onbevreesd het heilswerk van Jezus uit met de woorden die ons vandaag in de mond gegeven worden, dat wil zeggen in termen van mens-zijn met de anderen (Man for others), in termen van politiek en maatschappelijk heil (The Secular City) enz.

Natuurlijk lopen wij dan het risico van een zekere – door de tijd bepaalde – verkorting van de heilsboodschap. Zulk een risico loopt de prediking echter altijd, zoals Noordmans ons heeft geleerd. Ook het uiteenleggen van het heil Gods in termen van 'wie bekomme Ich einen gnädigen Gott' is immers een zekere verkorting geweest van de boodschap. De kerken van de Reformatie hebben daarmee genoeg getobd. Zij deden dat anderzijds ook weer met vreugde, voorzover zij niets anders dan verkondigende, verder vertellende Kerk wilden zijn, dat wil zeggen wezenlijk kerk van de traditie. Er moet trouwens op nog iets anders de nadruk gelegd worden. De criteria voor verstaanbaarheid blijken niet alleen in historisch-successieve verschuiving maar ook in gelijktijdig veelvoud voor te komen. Waar men bij één criterium zweert, loopt het verder vertellen nog het meeste risico aan de totaliteit van de heilsboodschap tekort te doen. Zelfs in die mate dat men dan toch weer uitkomt bij het prediken van de werkelijkheid in plaats van het prediken van het heil. Naar criteria voor verstaanbaarheid zoeken betekent eigenlijk: geloven in Gods heilzame tegenwoordigheid in onze eigen tijd en daarom niet bang zijn voor specifieke aansluiting van de prediking aan onze eigen tijd.

4. ACTUELE HERINTERPRETATIE

Waarom hebben wij telkens gesproken van 'verder vertellen'? Om het preken te herleiden tot zijn meest primaire en simpele vorm. Preken *is* verder vertellen. Juist het nagaan van dit simpele proces van verder vertellen geeft ons antwoord op allerlei brandende vragen. Bijvoorbeeld de vraag: Wat houdt dat rad van het verder vertellende draaiende? Er is maar één antwoord mogelijk: dat moet in het gewicht van het traditum zelf zitten. Er zijn duizenden tradities die eenmaal begonnen zijn en daarna toch gestopt. Op zeker moment was het verder vertellen niet meer de moeite waard – overkomt dat ook eenmaal de christelijke traditie? Er lopen nog vele godsdienstige tradities even lang of langer mee dan die waaraan het christelijk geloof ontsprongen is. Zal het christendom hen overleven of niet? Allemaal vragen die men pas – in hun schrikwekkend realisme – ontdekt, wanneer men het verder vertellen ontleedt.

Wij krijgen op dezelfde manier antwoord op de meest dringende vraag, nl. wat wij dan precies moeten doen om de heilsboodschap door de bedding van onze eigen tijd heen te leiden, en hoe die heilsboodschap er dan uit zal komen te zien. Het antwoord is: Wij zullen dat pas zien als wij *daadwerkelijk* verder vertellen. Want wat doet iemand eigenlijk als hij de heilsboodschap verder vertelt? Hij vertelt hetzelfde verhaal nog eens over, maar in een andere historische constellatie dan waarin de Schriften het ons vertellen, en ook in een andere dan waarin hijzelf het heeft opgevangen. De grote factor achter de traditie in de zin van tradere (overleveren, verder vertellen) is die van de geschiedenis. Wie ver-

der vertelt, is bezig met een verhaal uit het verleden en zet het neer in het heden. Hij laat de geschiedenis zich als het ware nog eens afspelen, schijnt het. Maar dat is niet waar! Hij vertelt hetzelfde verhaal nog eens, maar omdat hij het binnen een andere historische horizont vertelt, vertelt hij hetzelfde toch weer anders. Vanouds is dit soort verder vertellen bij de christelijke kerk in gebruik geweest, vooral wanneer het om het Oude Testament ging. Wie als christen het verhaal van David verder vertelde, kon onmogelijk nalaten aan de Zoon van David te denken. Na de komst van de Messias vertelde hij hetzelfde verhaal anders. Hij vond zijn eigen christelijke situatie in het oude verhaal terug of beter, projecteerde die er in: niet David maar eigenlijk de Messias is de Herder-koning die zijn kudde veilig leidt.

Deze manier van verder vertellen heeft een eigen naam gekregen: de typologische uitleg van het Oude Testament. Dat is een wat verwarrende naam, want allereerst is typologie geen uitleg van de tekst maar terug-projectie van de eigen historische constellatie in de tekst, of nog beter gezegd: actueel hervertellen van de tekst, in een nieuwe historische context. De Messias staat helemaal niet in de tekst; eigenlijk is het evenmin juist, dat wie na de komst van de Messias over David spreekt het niet laten kan in de gestalte van David de Messias te zien. Dat zeggen wij dan wel, maar daar ligt dan het tweede tekort van de traditionele typologie: Zij blijft in het verleden hangen, verschaft, als alles tegen zit, hoogstens intellectueel plezier aan de hoorder ('waar haalt de dominee al die parallellen tussen David en de Messias vandaan') maar betrekt hem zelf er niet in. Daarom bleef de traditionele typologie ook beperkt tot het terrein waarop de verhoudingsvragen Oude Testament/Nieuwe Testament zich afspelen.

Wat men typologie noemde, zullen wij moeten herijken. Het gaat daarin niet om een exegetisch procédé, maar om verder vertellen van de heilsboodschap. De typologie hoort niet in de exegese thuis maar in de homiletiek. Al hoort de homiletiek wel weer onder de hermeneutiek thuis (en is het dus een volop theologisch vak) want het verder verteld worden behoort essentieel tot de christelijke heilsboodschap. Wat men typologie noemde is een bepaalde manier van verder vertellen, die wij actuele herinterpretatie zouden kunnen noemen. Deze wijze van verder vertellen vinden wij beoefend door heel de Schrift heen. In bijzondere mate is zij toegepast door de christenen uit de eerste generatie, toen zij de verhalen van het Oude Testament verder vertelden als hun eigen verhaal, dat onder woorden bracht wat zij met Jezus de Messias beleefden. Zo moet het eigenlijk doorgaan, dit verder vertellen. Niet dat het alles is wat wij kunnen doen met het verleden dat ons in de Schriften wordt verteld, natuurlijk niet. Er zijn andere manieren van verder vertellen die er óók moeten zijn, b.v. een sterk historische manier waarin het verleden alleen maar verleden blijft. De Schrift weet zelfs van een – zegenrijk – verder vertellen zonder woorden (1 Petr. 3 : 1-2). Maar wie louter een historische manier van prediken praktiseert, geeft aan de verkondiging op den duur een sterielmakende monotonie, die de aansluiting bij de eigen historische constellatie mist of deze er geforceerd in moet binnenbrengen.

Actuele herinterpretatie begint aan de andere kant. Zoals de nieuwtestamentische christenen in hun tijd hun eigen verhaal met Jezus de Messias pas goed vertellen konden door de verhalen van het Oude Testament over te vertellen,

maar nu dan als hun eigen verhaal, zó kunnen en mogen wij op dezelfde manier aan de slag. Wie zijn wij? Wat maken wij mee? Wat moeten wij doen en wat mogen wij verwachten? Al deze vragen stelt het volk Gods in deze wereld zich. De prediker vertelt – als antwoord – de oude verhalen verder, en al vertellende wordt het de hoorders duidelijk: hij vertelt typisch *ons* verhaal (of: typisch niet, dat is ook een legitieme mogelijkheid). *Wij* zijn die Thessalonicenzen die bang zijn dat een vroegtijdige dood hen het heilsrijk van de Heer doet missen (1 Tess. 4 : 13-18). *Wij* zijn die Romeinen tegen wie Paulus zei dat zij vrede met God hadden door de Heer Jezus Christus (Rom. 5 : 1). En zijn wij dan ook Jezus in zijn leven, lijden en sterven? Zeker, zoals Jezus zichzelf de God-verlatene van Psalm 22 : 1 wist, of de Knecht uit Jesaja 53 en door deze Schriften pas zichzelf zag in zijn weg en werk, zo ziet het volk van God zijn eigen weg pas goed als het Jezus ziet in zijn weg. Matteüs 4 : 1-11 vertelt van Jezus, maar wie *vandaag* het verhaal van Matteüs 4 vertelt, kan het verhaal zó vertellen dat het onze verzoekingen bloot legt. Zelfs een woord als Matteüs 27 : 46 ('Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?') valt hier niet buiten. Wie dit verhaal vandaag – in de historische constellatie van de God-is-dood aanvechting – verder vertelt, ontdekt juist midden in het vertellen van dit verleden, dat hij bezig is de gemeente haar eigen aanvechtingen te vertellen.

Wij staan hier tegelijkertijd voor grenzen die, zoals aan elke wijze van prediken ook aan de actuele herinterpretatie verbonden zijn. Niet alle verhalen zijn in staat ons verhaal te worden. Wij kunnen dat allereerst constateren aan het verhaal van Jezus. Dat heeft tegelijk een dieptedimensie (men zie Mat. 27 : 46 nogmaals!) waarin zijn verhaal nog steeds ons verhaal is – dat blijft het Goddank altijd – maar dan omdat Hij ons met zich meedraagt, en niet omdat wij met Hem meelopen. Dat is dus de grens die ons door het unieke van de persoon van Jezus wordt gesteld. Hoe duidelijker wij dat unieke blijven zien, des te dichter is Hij overigens toch weer bij ons, met ons, als onzer een.

Maar er zijn ook andere grenzen, die b.v. liggen in een niet-passen van de ene geschiedenis (vroeger) op de andere (vandaag). Er staan ook stukken in de Schriften die ons niet toespreken in onze historische constellatie van vandaag. Maar deze grenzen zijn heel wat minder eng getrokken dan bij de klassieke preek, die in feite de actuele herinterpretatie beperkte tot: Gij zijt die zondaar, of: Die zondaar zijn wij. Dat laatste is óók een integrerend en onopgeefbaar stuk van de christelijke verkondiging: het hart, als men wil. Maar een hart heeft pas zin als er ook een lichaam is en een concreet leven in dat lichaam. De rechtvaardiging van de zondaar is pas een zinvol stuk prediking als er óók andere dingen in de preek voorkomen, b.v. de tijd waarin wij als gerechtvaardigde mensen mogen leven.

Zonder deze grenzen uit het oog te verliezen kunnen wij zeggen dat actuele herinterpretatie voor de prediker zeldzame kansen meebrengt om zijn eigen historische leefwereld te doorlichten en haar een Woord Gods voor te houden dat in de vorm van belofte en 'Weisung' ook werkelijk op deze leefwereld betrekking heeft. Veel preken zullen dan blijken *niet* voor de eeuwigheid geschreven te zijn. Maar zouden dat niet juist de goede preken moeten heten en de andere – terecht – de meest vervelende?

5. SCHRIFT EN PREDIKING

Men moet het beperkte, in zekere zin: relatieve van de vraag naar de taal der prediking niet uit het oog verliezen. Er zit iets pragmatisch aan deze taal vast, niet omdat wij voor pragmatisme kiezen maar omdat de zin van het traditum is dat het doorgegeven wordt. Iedere tijd moet het weer opvangen en doorgeven, na er zelf van (en mee) geleefd te hebben. Eerst dan vervult de heilsboodschap zijn functie als het traditum is en blijft, dat wil zeggen het proces van de overlevering op gang houdt, zoals het water een molenrad doet draaien en draaiende houdt.

Maar het water is niet de bron (Van Ruler). Dat moet als een paal boven water blijven staan; anders is de actuele herinterpretatie een onmogelijke zaak. De traditie is niet de Schrift. Dat moeten wij wel vasthouden. Wij projecteren onze eigen tijd in het verleden, of ook: wij appliceren het verleden op het heden. Maar dat is geen exegese. Actuele herinterpretatie moet het wel hebben van nauwkeurige exegese, maar het is niet exegese. Aan dit onderscheid hangt de eigenheid van de Schrift als canon (= bron en regel der overlevering) en niet minder de eigenheid van de overlevering (traditie). Actuele herinterpretatie is niet het zoeken van een sensus plenior in de Schrift, zomin als traditie hetzelfde is als progressieve openbaring. Uit angst voor de beide laatste ontsporingen – veelal in de rooms-katholieke theologie – moet men zich echter niet afzetten tegen beide begrippen. Men ondervangt de ontsporingen goeddeels door duidelijk te blijven onderscheiden tussen Schrift en traditie.

Dit onderscheid ligt niet in een – via b.v. een bepaalde inspiratieleer geconstrueerd – verschil in structuur. Ook de Schrift is een menselijk getuigenis, en menselijke getuigenissen zijn en blijven menselijk, zoals zij dan ook op menselijke wijze tot stand komen. Wanneer de christelijke kerk deze menselijke geschriften Gods woord noemt, bedoelt zij allerminst naar zoiets als een transsubstantie van het mensenwoord te wijzen (G. C. Berkouwer), maar zij bedoelt een belijdenis af te leggen, nl. dat zij in dit menselijke 'Erstzeugnis' van Gods Zelfopenbaring in Jezus Christus de betrouwbare God Zelf ontdekt heeft. De Schrift blijft zelf dus in het verleden. Zij wordt niet traditie, maar zet het rad van de traditie in beweging en normeert de traditie. Dat bedoelen wij met canon. De taal van de prediking is dus ook niet dezelfde als die van de Schrift. Dat moet zelfs niet, wil het verder vertellen werkelijk zijn doel bereiken. De prediking is wel gebonden aan de Schrift, maar om prediking te zijn spreekt zij haar eigen taal vergeleken bij de eigen taal van de Schrift.

Maar dat is nog niet alles. Er is ook de taal van de liturgie die wij niet verwaarlozen mogen. Zij staat – net als de taal van het dogma trouwens – tussen de Schrifttaal en de taal der prediking in. Zij is minder nerveus, minder actualiserend dan de taal van de prediking, maar bewegelijker dan die van de Schrift. Ook meer eigentijds; zij moet dat althans zijn, wil de liturgie niet van herkenningsteken tot museumstuk worden. Dat laatste kan zelfs de taal der prediking overkomen. Wanneer de preek de bekende klanken moet bevatten omdat anders de gemeente niet wil luisteren (of niet kan luisteren) is de taal van de prediking liturgische taal geworden. Nu kan een gemeente ook van liturgie leven, zoals

bepaalde perioden uit de rooms-katholieke kerkgeschiedenis laten zien. Maar men kweekt op deze wijze niet, zoals de Reformatie zei, mondige christenen die in de tijd waarin zij leven de weg weten. Dat laatste zou de bedoeling van de preek moeten zijn. Zij sluit dan weer beter aan bij wat Paulus in 1 Korintiërs 14 de profetie noemt, zonder de liturgie of het dogma overbodig te maken.

EERSTE ADVENTSZONDAG Matteüs 21 : 37a

Ten laatste zond hij zijn zoon tot hen...

Schriftlezingen: Jes. 5 : 1-7; 2 Petr. 3 : 8-13; Mat. 21 : 33-46.

Tekstkeus In de adventsweken spreken wij niet zo alsof Christus nog geboren moest worden. Wij gaan uit van hetgeen geschied is. Het Woord *is* vlees geworden. Zoals ook de Heer *is* opgestaan en de Geest *is* uitgestort. God *is* tot de mens gekomen. Dat is advent. Over dit komen Gods spreekt de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters uit Matteüs 21.

Uitleg 'In de gelijkenis van de booze landlieden (Mat. 21 : 33-44) heeft Jezus ons op Zijn wijze de Kerstgeschiedenis verhaald. En Hij heeft ons de Kerstgeschiedenis zóó verhaald, dat zij uitloopt op de Kruisgeschiedenis. Maar nu wordt deze Kerst- en Kruisgeschiedenis hier door Jezus gevat in één raam met de Oud-Testamentische geschiedenis. De Kerst- en Kruisgeschiedenis vormt hier het rechtstreeksche *vervolg* van de Oud-Testamentische geschiedenis' (Korff, *Christologie* II, p. 27).

Met de wijngaard is het Koninkrijk Gods bedoeld: 'Es ist ein Gut, das mit dem Beginn des geschichtlichen Volkes (nl. Israël) gegeben und mit seinem Ende erst vollendet ist; es ist die von Gott gesetzte Existenz dieses Volkes, wie es schon Jes. 5 verstand, oder auch das von Gott gelobte Land' (Lohmeyer-Schmauch).

Denkt Matteüs bij de 'pachters' aan een bepaalde groep in Israël (de priesters, de leraren) of heeft hij het gehele volk op het oog? Schlatter kiest voor het laatste: de pachters zijn de aanduiding van 'die Frömmigkeit aller Zeiten und aller Glieder der Gemeinde'.

Wanneer de tijd van de oogst gekomen is, eist de 'heer des huizes' zijn vruchten op; dat wil zeggen de levende God vraagt werkelijke gehoorzaamheid. Hij wil dat Israël zal willen, wat Hijzelf wil. Daartoe zendt hij zijn slaven naar de pachters: de profeten. 'De slechte behandeling, welke de knechten wordt aangedaan, gaat crescendo. De éne wordt geslagen, de andere gedood, een derde ondergaat de wrede dood door steniging' (Keulers).

Ten laatste ('hysteron'; Mar. 12 : 6: 'eschaton') zendt de eigenaar zijn zoon (Mar. 12 : 6 en Luc. 20 : 13 spreken van zijn 'geliefde zoon'). Dit is één van de 'ongewone trekken' in de gelijkenis (Brouwer). 'Het dwaze gedrag van de eigenaar, die al lang strenger had moeten optreden, is... nodig om de *"dwaasheid" van God* (1 Kor. 1 : 25) voor te stellen, die zoveel geduld had met het Joodse volk en tenslotte zijn enige Zoon zond' (Keulers).

Israël doodt de Messias en richt zichzelf daarmee te gronde. Zonder dat zij het zich bewust zijn spreken de overpriesters en de Farizeeën over zichzelf het oordeel uit, zoals David eens tegenover Natan deed (2 Sam. 12 : 5 v.v.): de landlieden zullen een kwade dood sterven en de wijngaard zal aan anderen gegeven worden.

De wijngaard gaat niet verloren. 'Durch die menschliche Sünde wird die Herrschaft Gottes nicht verdrängt' (Schlatter).

De 'andere pachters' (vs 41) zijn niet de heidense volkeren. Evenmin is met

hen een bepaald niet-joods volk bedoeld. Zij zijn het nieuwe volk Gods, in de zin van 1 Petrus 2 : 9 (zo Schniewind en Lohmeyer). Van belang is wat Gollwitzer opmerkt: 'in der Jüngerschaft Jesu wird schon sichtbar, daß diese anderen, die Heiden, in das neue Israel, den von den Propheten geweissagten "Rest" des Alten aufgenommen sein werden, und in der Ferne wird dann der prophetische Blick des Apostels den Tag sehen, wo auch "das ganze Israel selig werde"... "auf daß sie auch Barmherzigkeit überkommen" (Röm. 11)'.

De gedode zoon, de verworpen steen, wordt tot een hoeksteen, die het huis Gods draagt. De door de mensen verworpene is de door God verhoogde. Ondanks het verzet tegen de Messias zal Gods Raad bestaan (zo Grosheide).

Van groot belang zijn de opmerkingen van Schillebeeckx over de gelijkenissen (*Jezus, het verhaal van een levende*, p. 127 v.v.). De bedoeling van de parabels is: 'te dwingen je eigen leven, je doen en laten, je eigen wereld eens vanuit een andere hoek te bekijken'. De gelijkenissen 'bieden kansen tot een nieuw werkelijkheidservaren'. Zij 'verwijzen niet naar een bovenwereldlijk andere wereld, maar naar een nieuwe mogelijkheid *in* deze, ónze wereld: naar een reële mogelijkheid om het leven en de wereld heel anders te gaan zien en beleven als te doen gebruikelijk is' (p. 128). En ook dit: Jezus legt de gelijkenissen niet uit, want 'de luisteraar moet de zin er zelf van invullen, of liever: *zichzelf* door de parabel *laten* interpreteren en invullen' (p. 138).

Aanwijzingen voor de prediking

1. Aan de komst van Jezus Christus is een hele geschiedenis voorafgegaan. Die geschiedenis lezen wij in het Oude Testament. Het is de geschiedenis van het volk Israël. Beter gezegd: Het is de geschiedenis van God en zijn volk. Dat is een heel lang verhaal. Maar het is een eentonig verhaal. Want het is telkens weer het oude liedje van ongehoorzaamheid en eigenwilligheid. De geschiedenis van God met zijn volk is er één van mislukking en teleurstelling, van ontmoediging voor de Here God. Zij eindigt in de klacht: 'gij zijt Mij lastig gevallen met uw zonden, hebt Mij moeite aangedaan met uw ongerechtigheden' (Jes. 43 : 24). God had het goed voor met Israël, maar Israël liep telkens weg, als een dolend schaap.

2. Israël heeft van God een tuin ter bewerking ontvangen, gelijk Adam en Eva in den beginne. Israël was Gods tuinman, Gods hovenier. Het sprak vanzelf, dat God, toen het zover was, de vruchten van zijn tuin wilde inzamelen. Hij had er immers recht op. Hij vroeg de vruchten niet op een ongelegen moment, maar te rechter tijd. De profeten, die hij zond, waren Gods vraag aan Israël om de vruchten, die Hem toekwamen. God vroeg niet te veel. Hij vroeg slechts wat Hem toebehoorde.

3. Wat deed Israël? Het zond Gods knechten niet met lege handen terug. Israël vergreep zich aan Gods dienaren. Het wierp hen buiten en doodde hen. De pachters beschouwden zich als de eigenaars, de bezitters. Aan de 'heer des huizes' hadden zij geen boodschap. Ondanks tijdelijke verbeteringen en een incidentele reformatie in Israël, ondanks een enkele opleving zo nu en dan, was de situatie niet werkelijk anders geworden. De geschiedenis van Israël was voor de Here God ontgoochelend en ontnuchterend.

4. Maar God boog zich dieper en dieper. Ofschoon Hij vele teleurstellingen geïncasseerd had, zond Hij 'ten laatste' zijn Zoon. Niet om zich te wreken, niet om te veroordelen, maar om nog eenmaal de tijd en de gelegenheid tot omkeer te geven. Om nog één keer een kans te geven. De komst van de Zoon is een 'ultimatum'. Het is Gods láátste woord. Het is het kritieke ogenblik in de wereldgeschiedenis. Nu gaat het er om 'ja' of 'neen' te zeggen.

5. Wij moeten de komst van Christus tegen de achtergrond van het Oude Testament zien. Wij zijn dan voorgoed genezen van de waan als zou deze geboorte een idylle geweest zijn. Er straalt geen zacht licht om de kribbe. De vleeswording des Woords betekent, dat nu het uur van de laatste beslissing geslagen heeft. Dit is Gods laatste aanbod. Na de Zoon komt niemand meer. Alleen nog de Vader. Dat is dan het allerlaatste. De komst van Christus is niet zozeer een nieuw begin. Het is een vervolg. Veeleer is het een einde: '... het Evangelie heeft... een voorgeschiedenis, een voorbericht gehad, dat ons moest inleiden op het Woord als gebeurtenis. Er bestaat onder christenen een naargeestige neiging om telkens weer het Evangelie los te maken van dat voorbericht en het te isoleren uit de volheid van de Schrift. Men scheurt het Evangelie los van het Oude Testament, zoals je een bloesemtak afbreekt van een boom. Men laat het Nieuwe Testament drukken en uitgeven in een afzonderlijke band, en men noemt dat dan Bijbelverspreiding! Men rukt daarmee het Boek úit de Band!' (Th. J. M. Naastepad).

6. Is het werkelijk alleen Israël, dat zich de vruchten heeft toegeëigend? Zou het werkelijk alleen om de jood gaan in deze gelijkenis? Of is de jood hier het type van ons allen: heidenen en christenen? Zijn wij niet allen pachters van God? Zijn wij niet allen in Gods tuin neergezet om die te be-arbeiden? De tuin van God is de wereld. En wij eisen de vruchten der aarde voor ons zelf op. Zie eens, hoe wij omgaan met hetgeen ons door God is toevertrouwd. Wij vergeten, dat wij pachters zijn. De aarde is van ons. De vruchten zijn van ons. Wij maken de bodem vruchtbaar. Wij verhogen de produktie. Wij doen nieuwe uitvindingen. Wij zijn trots op het werk onzer handen. Wij kunnen alles, wanneer wij het willen. Wij doorvorsen de geheimen der materie. Wij ontdekken telkens nieuwe mogelijkheden. Wij hebben vrij spel. Wij zijn autonoom. Wij leven alsof er geen God bestond. Wij hebben God ook niet nodig.

7. De Zoon komt ons zeggen, dat de aarde des Heren is en haar volheid, de wereld en die daarop wonen. Hij komt als de hoogste Profeet ons er aan herinneren, dat wij slechts Gods medearbeiders zijn. Maar ook dat daarin de glorie van het mens-zijn is gelegen.

Hij stelt de manier, waarop wij met de natuur zijn omgegaan, onder kritiek: ons imperialisme en ons despotisme. Wij hebben roofbouw gepleegd op de aarde en de natuur lasten opgelegd. Niet alleen mensen zijn en worden uitgebuit, ook de natuur hebben wij als een prooi beschouwd. Juist nu wij geconfronteerd worden met de problemen van de overbevolking en de verdeling van de welvaart, van het milieu en de bewoonbaarheid van de aarde, is het nodig, dat wij ons laten gezeggen, dat wij rentmeesters zijn, beheerders. Dat wij ons te verantwoorden hebben tegenover God, die ons een grote verantwoordelijkheid in handen heeft gelegd.

8. In de Zoon heeft God zich definitief uitgesproken. Gods advent is een laatste uitdaging. 'Ja' zeggen valt ons moeilijk. Want wij verwijzen de Zoon naar de stal en naar het kruis. Wij werpen Hem buiten. Maar 'neen' zeggen is evenzeer moeilijk. Want dat betekent onze ondergang. Tot aan het einde van ons leven is de liefde tot God nooit onvermengd.

TWEEDE ADVENTSZONDAG Matteüs 2 : 1 en 2

Toen nu Jezus geboren was te Bethlehem in Judéa, in de dagen van koning Herodes, zie, wijzen uit het Oosten kwamen te Jeruzalem, en vroegen: Waar is de Koning der Joden, die geboren is? Want wij hebben zijn ster in het Oosten gezien en wij zijn gekomen om Hem hulde te bewijzen.

Schriftlezingen: Jes. 55 : 6-11; 2 Petr. 1 : 16-21; Mat. 2 :1-12.

Tekstkeus God komt tot de mens, opdat de mens zou komen tot Hem. God zoekt de mens, opdat de mens Hem zou zoeken. In Matteüs 2 : 1-12 lezen wij van drieërlei reactie op Gods advent. De wijzen, Israël en Herodes zoeken het Kind. Elk op zijn wijze. In de drie volgende schetsen belichten wij deze figuren rond de kribbe.

Uitleg De exegese plaatst ons hier in zoverre voor moeilijkheden, dat wij niet met zekerheid kunnen zeggen, wie met de 'wijzen uit het oosten' zijn bedoeld, noch uit welk land zij zijn gekomen, noch met hoevelen zij waren, noch ook wat wij moeten verstaan onder de 'ster', die zij hebben gezien.

Men bedenke trouwens, dat het in de z.g. geboorteverhalen niet primair om historische berichten gaat, maar om meer: Het zijn 'Bekenntnis- und Verkündigungsgeschichten', al sluit dat niet uit, dat historisch materiaal is gebruikt (Hans Küng, *Christsein*, p. 441). In een terugwaartse beweging, van Pasen uit, wordt de messianiteit van Jezus verkondigd. Niet historische waarheid deelt Matteüs mee, maar hij vertelt heilswaarheid.

De traditie wil, dat het koningen geweest zijn. Sinds de negende eeuw zijn hun namen in zwang gekomen: Caspar, Melchior en Balthasar. Maar Calvijn vond in een commentaar, die onder de werken van Chrysostomus werd gerangschikt, dat hun aantal veertien was.

Veeleer moeten wij denken aan 'sterrekundigen'. Ofschoon het woord 'magos' in het Nieuwe Testament in malam partem kan worden gebruikt (zie Hand. 13 : 6 en 8), is dat hier niet het geval. De 'magiërs' zijn Medische en Perzische priesters, die zich met natuur- en geneeskunde en met astrologie ophielden. Ook in Babylonië kwamen zij voor als raadgevers der koningen (Grosheide).

Wat het land van herkomst betreft (apo anatoloon), heeft men gedacht aan Perzië (Clemens Alexandrinus) en Arabië (Justinus Martyr). Ook aan Mesopotamië. Dit laatste is niet onwaarschijnlijk, omdat met 'het oosten' in de bijbel dikwijls het land aan de oostkant van de Jordaan wordt bedoeld (vgl. Keulers).

Over de 'ster' is veel geschreven. Is het één enkele ster geweest of een sterrenconstellatie? In de kanttekeningen bij de Statenvertaling wordt de ster gekarakteriseerd als een 'bijzonder geschapen licht' en vergeleken met de vuurkolom,

die de Israëlieten door de woestijn geleid heeft. Anderen hebben de ster opgevat als een komeet. Weer anderen denken aan een conjunctie van Jupiter en Saturnus. Zo o.a. Stauffer (*Jesus, Gestalt und Geschichte*): de ster is een historisch factum, maar tegelijkertijd een signum Dei.

Hoe komen de 'wijzen' ertoe bij hun astronomische waarneming te rekenen met de mogelijkheid van de geboorte van een joodse koning? Wellicht moet men de oorzaak hier zoeken in de joodse invloeden, die sedert de Babylonische ballingschap in het oosten werkzaam bleven (aldus Schniewind) of in de intensieve propaganda, die de joden in het oosten voerden (Keulers). Bij veel wat hier raadselachtig is, is één ding duidelijk: God heeft 'in der Finsternis Irrende, die nicht von Gott wuszten, als was die stummen Sterne sagen' (Schlatter) tot zich getrokken. Die veraf stonden, komen dichtbij. Buitenstaanders worden ingewijden, intimi. Het doel van hun reis is de aanbidding, de proskynèsis: verzen 2 en 11.

Het verhaal van de heidense magiërs vormt het contrapunt bij de geschiedenis van Herodes en de kindermoord. Israël en de heidenen staan geheel verschillend tegenover de door de gemeente verkondigde boodschap van de Messias Jezus.

Aanwijzingen voor de prediking

1. Wanneer God komt tot de mens, gaat het er om, dat ook de mens komt tot God. God heeft de mens op zijn plaats gevonden; nu komt het er op aan, dat de mens God vindt. Het lijkt erop alsof de Here God het de mens in dit opzicht bijzonder moeilijk heeft gemaakt. Jezus is geboren in Betlehem in Judea. In een dorp achteraf. In een uithoek van het Romeinse Imperium. Niet in Jeruzalem komt Hij ter wereld, maar in het kleine Betlehem. God heeft zijn Kind daar verborgen, verstopt. Het Kindeke Jezus is bijna onvindbaar.

2. Maar 'zie, wijzen uit het Oosten kwamen te Jeruzalem'. Van heel ver zijn zij gekomen. Uit Perzië of Arabië of uit het land achter de Eufraat. In elk geval: uit het Morgenland. Wie had dat kunnen denken? Het Kind, dat zo zeer verborgen was, wordt gevonden. God, die tot de mens gekomen is, wordt door de mens herkend.

3. Een eindeloos perspectief gaat achter deze mannen open. Zij zijn vertegenwoordigers van de heidenwereld. Zij zijn gekomen uit de duisternis van het heidendom tot het Licht der wereld. Of kan en mag dat niet meer zo gezegd worden in het tijdperk van de pluriforme wereldsamenleving en van de dialoog? Zeker is voor een superioriteitshouding van de Zending geen reden. D. T. Niles bracht dit zo onder woorden: 'De evangelist is een bedelaar, die aan een andere bedelaar vertelt, waar je brood kunt krijgen'. Maar prof. Jansen Schoonhoven heeft er terecht op gewezen, dat de twee bedelaars toch niet op gelijke voet staan: immers, de een weet, waar het brood te krijgen is en de ander weet het niet' (*Variaties op het thema 'Zending'*, p. 157/158). Hier wordt iets zichtbaar van Gods grote familie. God heeft zijn kinderen overal. 'De broederkring is wijd getrokken'. Gods gezin reikt verder dan de enge grenzen, die wij doorgaans trekken.

4. 'Wij rekenen gaarne. Van de bewoners der aarde trekken wij eerst de heidenen af. Daarna de Joden en Mohammedanen. Wij houden de Christenen

over. Wij gaan echter verder. Grieksch-katholieken en Roomsch-katholieken staan vrijwel buiten onzen gezichtskring. Wij houden de Protestanten over. Van menigen tak van het Protestantisme voelen wij ons vervreemd. *Onze geestelijke familie is klein.* Wij hebben niet vele geloofsgenoten' (Noordmans). Dit verhaal oordeelt onze 'zondige bekrompenheid'. Het wil ons leren 'oecumenisch' te denken. En 'oecumenisch' wil zeggen 'katholiek'. Laat ons dankbaar zijn voor het gesprek, dat op gang gekomen is: oosters-orthodoxen en congregationalisten, luthersen en methodisten. Rome en de Reformatie krijgen meer begrip voor elkaar. Laten wij bidden om de voortgang van het gesprek en er zelf – waar wij kunnen – aan deelnemen. Laten wij hartstochtelijk geloven in de éne, heilige, katholieke Kerk. Laten wij elkaar indringende vragen stellen en van elkaar leren, wederzijds. Laten wij bedenken, dat God de Vader is van een groot gezin.

5. De ster, die de wijzen zagen, was een teken, dat niet voor iedereen zichtbaar was. Herodes heeft de ster niet gezien, het vrome Jeruzalem evenmin. De ster ging op onder de heidenen en riep hen tot Christus. Zij was een teken, dat om erkenning en geloof vroeg. Gelijk Abraham zoveel eeuwen terug zijn de wijzen door God geroepen. Zij zijn gehoorzaam geworden. Zij hebben de roep verstaan en zijn gevolgd. De laatsten werden de eersten. 'Wie achter is, moet voorgaan'.

6. Deze magiërs maken ons beschaamd. Zij zijn over bergen getrokken en door woestijnen gegaan. Niets is hun teveel geweest. Zij hebben de gevaren en ontberingen van hun moeilijke tocht getrotseerd. Zij zijn 'door het geloof' op weg gegaan naar de Koning. Zij hebben – naar het woord van Jezus – gezocht en gevonden. Wat doen wij? Zoeken wij God? Zoeken wij Jezus Christus?

7. Maar wij hebben de Koning toch gevonden? Wij zijn door de prediking der Kerk met Hem in aanraking gekomen. Wij kennen Hem toch? Wij behoeven toch niet meer te zoeken? Zeker, wij hebben het Kind gevonden. Maar wie God gevonden heeft, zoekt steeds verder. Hij wil steeds meer van Hem weten. Hij wil Hem steeds beter leren kennen. Hij wil steeds meer van zijn heerlijkheid zien. Hij wil meer en meer, dieper en dieper in het heilgeheim worden binnengeleid. 'Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais pas trouvé' (Pascal). *Omdat* wij gevonden hebben, zoeken wij steeds verder. In deze bedeling staat alles onder het teken van de comparatief (M. Barth). Het vinden leidt tot een voortgaand zoeken. Wie zoekt, vindt. Maar ook: Wie vindt, zoekt. 'Leer mij daag'lijks meer U kennen'.

8. Ook voor ons is Christus verborgen, weggestopt. Hij is verborgen in de Schrift. Hij is verborgen in de prediking. Hij is verborgen in het sacrament. Daar moeten wij Hem zoeken. Want daar laat Hij zich vinden. Wij moeten Hem niet zoeken, waar Hij niet te vinden is. Niet in onze godsdienstige voorstellingen en gedachten. Niet in onze gevoelens of vrome stemmingen. Niet in onze zedelijke prestaties. Maar in die vormen, waarin Hij onder ons wil wonen: de Schrift, het woord, het sacrament. Daar is Hij ons nabij. En wanneer wij zoeken, dan vinden wij ook.

9. Iedere dag van ons leven moeten wij tot Hem uitgaan. Telkens weer moeten wij op weg gaan – uit alles wat van ons is vandaan – om de Koning te zoeken, opdat wij meer en meer aan zijn beeld gelijkvormig worden, opdat het

geloof in ons meer en meer versterkt zal worden. Opdat het in ons leven tot de ware aanbidding zal komen. 'Aanbidding is het allerhoogste waartoe God een mensch kan brengen' (Creutzberg). In de aanbidding raken wij onszelf kwijt. Wij vergeten onszelf. In de aanbidding bereikt een mens de bestemming van zijn leven.

DERDE ADVENTSZONDAG Matteüs 2 : 3–6

Toen koning Herodes hiervan hoorde, ontstelde hij en geheel Jeruzalem met hem. En hij liet al de overpriesters en schriftgeleerden van het volk vergaderen en trachtte van hen te vernemen, waar de Christus geboren zou worden. Zij zeiden tot hem: Te Bethlehem in Judéa, want aldus staat geschreven door de profeet: En gij, Bethlehem, land van Juda, zijt geenszins de minste onder de leiders van Juda, want uit u zal een leidsman voortkomen, die mijn volk Israël weiden zal.

Schriftlezingen: Mi. 5 : 1-8; 1 Petr. 2 : 1-10; Joh. 6 : 35-40.

Tekstkeus Zie de inleiding bij de tweede adventszondag.

Uitleg De komst van de wijzen uit het oosten en hun vraag brengt grote ontsteltenis teweeg bij Herodes en in geheel Jeruzalem. Deze ontsteltenis is 'ungläubige Beklemmung durch eine nicht von Menschen gewirkte Tatsache, der sie sich dennoch nicht entziehen können' (Lohmeyer-Schmauch).

Waarom geraakt Jeruzalem in verwarring? Daarvoor kunnen twee redenen worden genoemd: 1. de Jeruzalemmers zijn bang voor Herodes' reactie; men kent zijn gruweldaden uit ondervinding (zo Keulers); 2. Jeruzalem begeerde geen verandering (aldus Calvijn en Grosheide). In elk geval beschouwt Matteüs het feit, dat de geboorte van Jezus enkel schrik veroorzaakt als een teken, dat de Messias wordt afgewezen.

Herodes roept 'al de overpriesters en schriftgeleerden van het volk' bijeen. Naar alle waarschijnlijkheid is dit een zitting van het Sanhedrin geweest.

Op zijn vraag, waar de Christus geboren zal worden, ontvangt hij onmiddellijk het antwoord. Het is immers algemeen verbreide overlevering, dat de Messias uit het geslacht van David in de stad Davids zal geboren worden (Lohmeyer).

Het Sanhedrin beroept zich op Micha 5 : 1 en 2 Samuël 5 : 2. Er wordt niet letterlijk geciteerd. 'Die lebhafte Verneinung oudamoos deutet die Weissagung von ihrer Erfüllung aus; nun, nachdem der Christus geboren ist, denkt Mat. nicht mehr an die geringe Bedeutung des kleinen Bethlehem, sondern an die Würde, die ihm durch die Geburt des Christus zuteil geworden ist' (Schlatter). Toch heeft het Sanhedrin – hetzelfde college, dat later zich beijverd heeft de gehele Schrift te vervalsen (Calvijn) – hier de Schrift zuiver (sincere) uitgelegd.

De Schriftgeleerden gaan evenwel niet naar Betlehem. Ondanks de Heilige Schrift en de kennis van de Schrift is men in Jeruzalem blind (Schlier in *Herr, tue meine Lippen auf* I). Jezus wordt door het volk Gods verworpen, maar de heidenen nemen Hem aan (Schniewind). De schriftgeleerden zijn 'ongeloovig, maar toch rechtgeloovig, ze zijn als de doode wegwijzer' (Grosheide).

Aanwijzingen voor de prediking

1. 'Door het geloof' zijn de wijzen uit het Oosten op weg gegaan. Door het geloof zijn zij gekomen bij het Kind, dat de Koning van het heelal is. En zij hebben Christus aangebeden. Maar er is ook een andere reactie mogelijk op het komen Gods tot de wereld. Behalve de wijzen komt ook Israël in het begin van Matteüs 2 voor. En Israël gaat niet op weg om de Koning te groeten.

2. De wijzen komen in Jeruzalem, de stad Gods, de tempelstad. Daar is God zelf tegenwoordig en aanwezig. Daar woont Hij op zijn heilige berg. Jeruzalem is het centrum, het hart van de aarde. Jeruzalem is de lichtstad. Daarheen komen de volkeren – staat er in de profetieën. De wijzen komen in de Godsstad als de eerstelingen van de heidenen, die naar Sion zullen opgaan.

3. Van Jeruzalem gaat echter geen licht uit. Het is in Jeruzalem donker. De wijzen staan in het licht, Israël verkeert in het duister (Korff). Gewoonlijk keren wij het om: is het heidendom niet één stuk duisternis? Men tast met de handen langs de wanden van het bestaan naar God, of men Hem ook vinden mocht. Maar men vindt Hem niet: God, de levende God, de HERE God. Israël daarentegen is het volk van Jahwe. In Israël is de NAAM bekend. In Israël wordt de NAAM aangeroepen en geprezen. Daar is God opgetreden op het veld van de geschiedenis. Israël staat in de klare dag van Gods openbaring. In Matteüs 2 echter worden de rollen omgedraaid. Hier staan de heidenen in het licht en het volk van God staat in het donker. Een wonderlijk clair-obscur.

4. De ster wijst de weg. Maar de ster alleen is niet voldoende. Christus wordt niet gevonden zonder de Schrift. De Schrift moet het verlossende woord spreken. Op de vraag van de wijzen moet Israël het antwoord geven. Jeruzalem moet een gids voor de wijzen zijn. God gebruikt mensen. Hij gebruikt een gemeente in zijn dienst om anderen het spoor te wijzen. Hij had de wijzen ook rechtstreeks naar Betlehem kunnen leiden. Maar Hij leidt hen via Jeruzalem. Hij schakelt anderen in. God wil niet zonder ons zijn werk doen in de wereld.

5. In Jeruzalem weet men de juiste inlichtingen te geven omtrent de nieuwgeboren Koning. Voor Jeruzalem is het geen vraag, waar de Christus geboren is. Men kent de Schriften. Men is er bijzonder goed in de bijbel thuis. De profetie wijst naar Betlehem.

6. Hier wordt de Schrift eerbiedig uitgelegd. Hier worden geen teksten uit het verband gerukt. Al gaat men tamelijk vrij met het oude woord om. Het Sanhedrin leest niet in de Schrift, wat men er zelf heeft ingelegd. Hier wordt de Schrift geen onrecht en geweld aangedaan. Wat heeft men de Schrift niet al willen laten zeggen! Hoeveel traditionele opvattingen heeft men niet met het gezag van de Schrift willen dekken? Hoe dikwijls is men niet bij de uitlegging van de bijbel uitgegaan van vooropgestelde meningen en gezichtspunten? Maar het Sanhedrin luistert gehoorzaam naar de Schrift. De Schrift is het woord aangaande het WOORD, dat vlees geworden is en onder ons heeft gewoond. Het Sanhedrin hoort in het Oude Testament de adventsklok luiden.

7. Israël weet alles omtrent de Koning, maar het gaat niet naar de Koning toe. Daarmee is een hard oordeel uitgesproken over zoveel vroomheid, zoveel rechtgelovigheid, zoveel orthodoxie, die alles haarfijn weet, doch overigens een dode en steriele zaak is. Wij weten er ook alles van. Wij hebben er meer dan

genoeg van gehoord. Ons geloof is versteend. Het is geen levend geloof. Wij geloven het wel. Maar dat is niet het 'ongetwijfeld christelijk geloof'. Want het christelijk geloof is een zaak van het hart en van het verstand. En van het lichaam. Wij geloven met hart en mond. Met de hand en met de voeten. Christelijk geloof is een zaak van meditatie èn engagement, van mystieke omgang met God èn betrokkenheid op het wereldgebeuren. Het geloof van de christenen maakt het christelijk geloof voor een buitenstaander dikwijls volkomen ongeloofwaardig.

8. Toch zijn de wijzen verder gegaan. Bijna was Israël een sta-in-de-weg geworden. Hoe vaak belemmeren wij anderen niet en verhinderen hen om God te zien? Maar de wijzen zijn niet gestrand op Jeruzalem. Zij zijn zo wijs geweest om zich door de dwaasheid van Israël niet van Christus te laten afleiden.

9. Ja, dwaas is de mens, die alles van Christus weet, maar niet tot Hem gaat. Hier wordt ons een spiegel voorgehouden. Wie zichzelf daarin herkent en met een heilzame schrik over zijn leven vervuld wordt, die mag ook het woord horen van het Kind, dat toen het eenmaal een man was geworden, gezegd heeft: 'Wie tot Mij komt' – met andere woorden: wie niet thuis blijft, maar op weg gaat – 'zal Ik geenszins uitwerpen'.

VIERDE ADVENTSZONDAG Matteüs 2 : 8

En hij liet hen naar Bethlehem gaan, en zeide: Gaat en doet nauwkeurig onderzoek naar dat kind; en zodra gij het vindt, bericht het mij, opdat ook ik hem hulde ga bewijzen.

Schriftlezingen: Ps. 2; Op. 12 : 1-6; Mat. 2 : 1-12.

Tekstkeus Zie de inleiding bij de tweede adventszondag.

Uitleg Met Herodes is bedoeld Herodes de Grote, de zoon van de Idumeeër Antipater, die in het jaar 40 vóór Chr. bij senaatsbesluit tot koning van Judea benoemd werd. Hij moest dit gebied eerst nog veroveren, hetgeen hem in 37 gelukte. Zijn regering duurde van 37 tot 4 vóór Chr. Geboortig uit Edom, afstammeling van Esau, was hij bij de joden niet geliefd. Maar in Rome en bij de keizer was hij zeer in aanzien. Hij was 'beschermheer van kunsten en wetenschappen' (Obbink – Brouwer) en een kundig bouwmeester: 'in één woord un homme d'esprit, geen bullebak' (Henriëtte L. T. de Beaufort).

Talrijk zijn de gruwelen, die hij heeft bedreven. Hij was één der ergste bloedhonden, die wij uit de Oudheid kennen. 'In diesem Herrscherleben ist eine Aktion wie der Kindermord von Bethlehem nur eine kleine Episode, wie sie der unaufhörliche Kampf um die Macht so mit sich bringt' (Stauffer). Augustus moet gezegd hebben: 'Men kan beter het zwijn (hys) van Herodes zijn dan zijn zoon (hyios)'. Immers, de zwijnen spaart men, maar de zonen worden geslacht. Herodes wordt in Matteüs 2 getekend als een tweede Farao. Reeds vroeg zijn verbanden gelegd tussen de kindermoord van Betlehem en de egyptische kindermoord (Ex. 1 : 15 v.v.); vgl. b.v. Ass. Mos. 6, 2 v.v. en Jos. Ant. II, 9, 2.

Het bericht van de magiërs brengt Herodes geheel van zijn stuk. Dat behoeft ons niet te verwonderen, want hij heeft wellicht zelf messiaanse aanspraken doen gelden. Bovendien waren later ook in niet-joodse kringen profetieën in omloop betreffende een wereldheerser, die uit Juda zou voortkomen (Lohmeyer).

Zo is in het begin van Matteüs 2 ook het motief 'messias contra Messias' aanwezig. De eerste vijandschap komt hier aan het licht. 'Herodes en de Sanhedristen zijn conservatief in den verkeerden zin, ze blijven bij hun eigen eer en macht en vallen den Christus niet te voet. In dat teeken heeft het leven van Jezus steeds gestaan' (Grosheide).

De vraag, waarom Herodes zijn soldaten niet onmiddellijk met de wijzen naar Betlehem laat gaan, wordt verschillend beantwoord. Keulers meent, dat Herodes de schijn wilde aannemen, alsof hij de zaak niet ernstig opvatte en dat hij tevens vertrouwde op de goedgelovigheid van de vreemdelingen. Calvijn exegetiseert aldus: Herodes werd niet gekenmerkt door een alledaagse slimheid, maar hij bezat een zeldzame grootheid van ziel.

Aanwijzingen voor de prediking

1. De wijzen zoeken het Kind om te aanbidden. Israël zoekt en vindt de Christus in de Schrift, maar het verzet geen voet. Herodes zoekt het Kind ook. Maar hij zoekt het om het te doden.

2. Wanneer Herodes de tijding verneemt dat er een koningskind is geboren, is hij geheel van zijn stuk gebracht. Het duizelt in zijn hoofd, het dreunt in zijn hersens. De angst overvalt hem. Tegen het einde van zijn regering voelt hij zijn troon wankelen. Hij trekt de berichten, die hem bereiken, niet in twijfel. Hij 'gelooft' ook. Maar hier zien wij 'dat geloof iets anders is dan aannemen. Die gelooft heeft de blijdschap Gods en het aannemen kan dan tot het uiterste gaan. Die aanneemt uit traditie of omdat het in hem zit, behoeft niets te hebben van de blijdschap Gods' (Creutzberg).

3. Herodes had verschillende pogingen gedaan om de sympathie van het joodse volk te winnen, maar dat was hem niet gelukt. Hij was nooit populair geworden. Men vreesde hem in Israël, omdat men wist dat hij over lijken ging. Hij bezat grote gaven, maar was tegelijkertijd ook zeer wreed – een combinatie, die dikwijls voorkomt. Grootheid en misdaad kunnen immers vlak naast elkaar liggen. Er loopt een lijn van de wrede Herodes tot in de moderne tijd: concentratiekampen, gaskamers. Hoe kunnen mensen dit mensen aandoen? Bevindt de mens zich niet dikwijls dichter in de buurt van het dier dan van de engelen? Zijn sommige mensen nog wel mensen te noemen?

4. De Schriftgeleerden doen niets. Zij blijven non-actief. Herodes doet wel iets. Hij wordt in hoge mate actief. Hij zendt de wijzen naar Betlehem en belooft, dat hij zelf ook zal komen om te aanbidden. Door zijn angst wordt Herodes hoogst gevaarlijk. De man met het 'complotten-complex' (M. E. Ouwehand) voelt zich bedreigd en slaat woedend om zich heen. Herodes is razend. Hij kan het heldere licht van de Kerstnacht niet verdragen. Het Kind moet dood.

5. Zijn wij zoveel anders dan die wrede koning? Zijn wij zoveel fatsoenlijker? Maar wij slaan het Kind ook dood. Want het komt onze rust verstoren.

Wij beschouwen Jezus als een indringer. Hij komt ons te na. Want Hij wil Heer zijn. Over ons lichaam en over onze ziel. Over onze tijd en ons geld. Hij wil Heer zijn over onze boerderij, onze zaak, ons bedrijf. Heer over de kerk en over het gezin. Het Heer-zijn van Christus heeft ook te maken met het politieke en maatschappelijke leven, niet alleen met de kleine ruimte van de intermenselijke verhoudingen, maar evenzeer met de wijdere dimensies van de wereld en haar toekomst. Men leze in dit verband *Geweldloze weerbaarheid* van prof. Strijd. Jezus is gekomen om beslag op ons te leggen. Hij vraagt niet dat wij een aantal 'waarheden' aannemen, maar dat wij op een weg gaan, in een bepaalde richting en met een bepaalde oriëntatie. Hij roept ons tot een nieuwe wijze van *leven*, handelen, reageren, denken. Tot een nieuwe levensstijl. Daarom kunnen wij niet zelf heer en meester zijn. Wij kunnen niet zelf de regisseurs van ons leven zijn. Als Hij komt, moeten wij afstand doen van onze tronen.

6. Wie is daartoe bereid? Wij willen onszelf handhaven. Wij kunnen zo moeilijk ons zelf verloochenen. Wij blijven liever op ons stuk staan. Wij willen liever de beschikking over onze zaken aan onszelf houden. Wij zitten op de troon van onze eer en onze ijdelheid. En wij kunnen zo moeilijk van onze hoogten afkomen. De komst van het Kind stelt ons voor de keuze: Ons 'ik' moet de dood in of Hij moet dood. En wij kiezen het laatste. Wij slaan Hem dood of wij zwijgen Hem dood. Of wij overschreeuwen zijn stem. Herodes – dat is de mens, die zich niet wil onderwerpen, die het niet verdraagt, dat een ander koning over hem is. Herodes is de mens, die God de deur uit jaagt.

7. Zo tekent zich in het begin al iets af van het kruis, dat dit Kind dragen zal. De komst van Christus stuit op verzet, tegenstand, vijandschap. Het begin van het Matteüsevangelie is een preludium op het einde. Daar is 'de Koning der joden' voorwerp van spot en hoon (Mat. 27 : 11, 29 en 37). De Koning der joden wordt niet erkend.

8. Maar het Evangelie zegt ons, dat wij het juist moeten zoeken in de dood van het Kind. Opdat wij zouden leven, is Hij de dood ingejaagd. Zijn dood is ons leven. Zijn kruis is ons behoud. Zijn schande is onze glorie. Zijn armoede is onze rijkdom. Zijn vernedering is onze verhoging.

EERSTE KERSTDAG — Lucas 2 : 11a

U is heden de Heiland geboren,...

Schriftlezingen: Jes. 11 : 1-10; Luc. 2 : 1-14; Op. 21 : 1-8.

Tekstkeus Velen van ons hebben bij het maken van de kerstpreek de behoefte om het dit jaar eens totaal anders te zeggen dan anders. Daar zit stellig een stukje ijdelheid in. Wij weten: de kerk zit vol op Eerste Kerstdag, en wij willen voor die volle kerk een goede beurt maken. Maar er zit (hopelijk) ook nog iets anders in. De begeerte om het Kerstevangelie zó te verkondigen dat de gemeente er nu eens van òphoort, tot haar blijde verwondering iets ontdekt van het verrassende heilsinitiatief van God in Christus' geboorte.

Velen van ons weten uit ervaring ook dat deze poging om 'het eens anders te zeggen' vaak op een teleurstelling uitloopt. Niet eens zozeer voor de gemeente – die is wonder-

lijk welwillend op deze dag – maar voor onszelf. De Kerstpreken zijn meestal niet de beste. Daarbij komt dat het niet eens ongevaarlijk is om het eens anders te zeggen. Zo licht zegt men 'Het' anders dan God in zijn Woord. En men kan zichzelf zozeer verliezen in allerlei verhalen, bons mots, spitse aforismen enz., dat Het verhaal van de magnalia Dei onder de entourage bedolven wordt.

Daarom zullen wij, ook op Eerste Kerstdag, ons houden aan onze opdracht: de bediening van het Woord Gods. In de blijde en niet lui-makende wetenschap dat het tenslotte de Heilige Geest is die de mens doet òphoren van de grote werken Gods. 'Het geloof moet leren de naam Jezus recht te noemen. Dat kan ook alleen door de Heilige Geest. Niemand kan Here Jezus zeggen, dan door de Heilige Geest' (O. Noordmans in een Kerstmeditatie over de naam Jezus, *Gestalte en Geest*, Amsterdam 1956, p. 87).

De tekstkeuze is weinig origineel. Waarom zouden wij? Wij preken naar goede gewoonte op Eerste Kerstdag uit Lucas 2. En de oorspronkelijkheid ligt niet zozeer in onze keuze als wel in wat daar van Godswege gezegd is. In het Woord dat geschied is, hetwelk ons de Here heeft verkondigd! Tenslotte: Het is altijd, en zeker op de grote feestdagen, goed om niet alles in één preek te willen zeggen. Vandaar deze korte tekst, waarin de kern van de Boodschap op deze dag helder doorklinkt.

Uitleg Tot de exegese van Lucas 2 is weinig bij te dragen dat niet reeds bekend is. Verrassend was voor mij de lectuur van het boekje van F. H. Breukelman *En het geschiedde...* (Eltheto – brochurereeks no. 5). Breukelman legt sterke nadruk op de hebraïserende stijl van Lucas' geboortebericht. De structuur van het verhaal wordt beheerst door twee hebraïsmen: het driemaal herhaalde 'en het geschiedde' (vs 1, 6, 15) en de uitdrukking: 'dit woord, dat geschied is' (vs 15, S.V.). 'Het is op de allerstrengste wijze door dit concretissimum van dedabhar-die-geschiedde dat de verteller bij de vormgeving van zijn verhaal zich tot in de geringste details toe laat leiden. Het is deze dabhar zelf, die hem dicteert wat als zijnde ter-zake in het verhaal moet voorkomen. Zo wordt hier geschiedenis verteld in een volstrekte concentratie op de-zaak-waar-het-om-gaat... om dit éne effect te bewerken: dat de nepheš, de ziel van de hoorder gans doordrongen en gans vervuld geraakt van DAT-WAT-GESCHIEDDE...' (p. 13).

Het thema van het geboortebericht formuleert Breukelman als volgt: 'God heeft zich Zelf ere bereid en Hem wordt nu in hemel en op aarde alle glorie toegebracht, omdat midden in de wereldgeschiedenis, oogaanschijnlijk slechts een fragment daarvan (vs 1-5) – echter souverein heel dit wereldgebeuren aan zich dienstbaar makende – uit de hemel op de aarde verrassender wijze "DIT WOORD" is geschied en – tegelijk bekend gemaakt (vs 6-14), waarvan mensen op de aarde getuigen en verkondigers werden (vs 15-20)' (p. 15 en 16).

Onze tekst is een gedeelte van de *bekendmaking* van de 'dabhar die geschiedde' en vormt de inzet van het euangelion van de engel, de inhoud en de grond tevens van de grote blijdschap die de herders geëvangeliseerd wordt. Dat heden de sootèr geboren is, dat *is* de dabhar-die-geschied-is!

Gelijk bekend was *sootèr* in de hellenistische wereld een bekende titel. Keizer Augustus heette: 'Ho euergetès kai sootèr tès holès oikoumenès' en zijn rijksdecreten werden ontvangen als 'euangelia' (over de keizercultus vindt men een beknopt artikel in: *Het oudste Christendom en de antieke cultuur* I, Haarlem 1951, van de hand van dr. E. J. Jonkers, p. 179-192). K. H. Rengstorf (*N.T.D.*) betwijfelt of het woord sootèr in Lucas' bericht een polemische klank heeft. 'Vielleicht enthält das Wort, das Lukas nur hier auf Jesus anwendet (in Apg.

noch 5, 31; 13, 23); hier nichts anderes als den Versuch, den Namen Jesus griechischen Menschen verständlich zu machen' (z.St.). Het moge juist zijn dat Lucas het woord niet polemisch bedoeld heeft, iets anders is of Lucas' eerste lezers het niet als zodanig gehóórd hebben! Het waarheidselement in Rengstorf's opmerking is in elk geval dat wij het woord sootèr niet moeten lezen vanuit de inhoud die het in de keizercultus had gekregen, maar vanuit het Oude Testament.

Soizoo, waarvan sootèr is afgeleid, is in LXX en N.T. vertaling van het Hebreeuwse woord hosji'a = verlossen, redden. Een voortreffelijke uiteenzetting over de werkwoorden hosji'a en soizoo vindt men in F. J. Pop, *Bijbelse woorden en hun geheim* II, s.v. behouden.

Breukelman (*a.w.*) formuleert als volgt: 'In het Oude Testament gaat het bij y'šû'āh" (LXX sootèria) altijd om bevrijding in de benauwdheid als kosmisch gebeuren. De Bevrijder (môšiª; Grieks: sootèr) is hij, die als Richter het verdrukte mensenvolk recht verschaft en de verdrukker verbrijzelt; dat wil zeggen de Bevrijder is hij, die ten tijde der benauwdheid als "helper" opstaat om het in het nauw gedreven volk te bevrijden door de benauwers terug te dringen en soms ook weg te vagen. Zo herstelt en sticht hij "vrede", "šālôm bā'āreṣ", vrede op aarde' (p. 35, 36).

De vertaling 'Heiland' (Luther; N.B.G.) geeft de oerkracht van het woord sootèr maar zeer ten dele weer.

Sèmeron (heden) is in het Nieuwe Testament soms een geladen woord. Het geeft aan dat de heil-rijke tijd waarop de Here God beloofd heeft te zullen handelen en waarop de mens geroepen is te antwoorden er nù is (Luc. 4 : 21; 19 : 5, 9; Heb. 3 : 7, 15; 4 : 7).

Humin (u) bedoelt in eerste instantie de herders, tot wie de engel spreekt. Maar in vers 10 is sprake van het gehele volk (laos = Israël). Breukelman (*a.w.*): 'Als "mensen van Gods welbehagen" (zie 2 : 14) zijn het deze *herders*, die hier "*het gehele volk*" representeren. Juist in deze concentratie op "het gehele volk" gaat het om "de gehele wereld" (vs 1) en "alle volkeren". Niet als de God van alle mensen is de Here de God van Abraham, Izaak en Jacob, maar omgekeerd: als de God van Abraham, Izaak en Jacob wil de Here de God van alle mensenkinderen zijn' (p. 28).

Aanwijzingen voor de prediking

1. Op Kerstfeest prediken wij *eschatologisch*. God de Here legt, in de geboorte van de sootèr, de *eerste* steen van 't vast gebouw van zijn gunstbewijzen, het nieuwe Jeruzalem, waarvan het bestek in het Oude Testament is uitgemeten (Mat.: 'opdat vervuld zou worden hetgeen geschreven is bij de profeet'!). Jesaja 11 en Openbaring 21 tonen ons het voltooide gebouw. Kerstfeest is het feest waarop wij de eerste-steen-legging gedenken en vieren. Niet meer en niet minder. Wij vieren dit feest met dankbaarheid, vanwege Gods heilsinitiatief; tot onze troost, omdat wij, midden in de absurditeit van deze tegenwoordige wereld, in de eerste steen de belofte en de garantie hebben dat de Here God bezig is; met verwachting, omdat wij, op grond van dit begin, mogen geloven dat de Here God klaar komt met wat Hij zich in Christus had voorgenomen.

Mijn jongen studeert
en mijn dochter wil fröbelonderwijzeres worden.
Soms denk ik: waarvoor?
Waarom moet je namen van bloemen leren
en waarvoor moet je leren boetseren met klei?
Wij gaan in de wildernis
en weldra verliest alle ding zijn naam.
Maar ik zeg tegen mijn jongen: studeer,
en tegen mijn dochter: boetseer maar;
je doet het nooit voor niets,
je doet het voor een koninkrijk,
voor een woestijn, die bloeien zal als een roos,
en voor een wereld, die nieuw wordt,
onder Zijn handen.
(G. Boogaard, Immanuël; uit: *Tijd en Teken*).

2. Het geboren Kind is de *Verlosser-Koning* van de eindtijd. Hij verlost van de komende toorn (1 Tess. 1 : 10). God heelt de breuk der zonde, die door alle verhoudingen heentrekt (God-mens; mens-medemens; mens-schepping-Gen. 3!) door deze Heiland te geven.

Deze redding (van de komende toorn, de zonden, ziekte, dood) geschiedt doordat de Redder zichzelf ontledigd heeft – lees Filippenzen 2 : 6-8. De tekenen van zijn geboorte verwijzen naar deze ontlediging. De Sootèr is de lijdende Knecht des Heren. 'Nicht *obwohl* hier Krippe und Windelen sind, ist Jesus der Gesalbte Gottes, sondern *weil* er ihrer bedarf' (K. H. Rengstorf, *N.T.D.* z. St.) Plaatsvervangend en verzoenend neemt Hij de zonde en al haar gevolgen op zich en zó is Hij Redder. 'Gij kent immers de genade van onze Here Jezus Christus, dat Hij om uwentwil arm is geworden, terwijl Hij rijk was, opdat gij door zijn armoede rijk zoudt worden' (2 Kor. 8 : 9).

3. De prediker hoede zich voor de (veel voorkomende) uitholling van het Evangelie door in de aangesproken 'u' enige kwaliteit van vroomheid te veronderstellen die aannemelijk moet maken waarom hun de grote blijdschap geëvangeliseerd wordt. Zij (en allen tot wie het Kerstevangelie komt – zie Uitleg, laatste alinea) zijn mensen des *welbehagens*. 'Hij heeft gedacht aan zijn *genade*; zijn *trouw* aan Israël nooit gekrenkt'.

De prediker hoede zich echter ook voor een vrijblijvende evangelieprediking. 'Het geloof moet er tussen komen' (Calvijn), willen wij deel hebben aan de redding die de Redder, als een reeds hier en nu aanwezige werkelijkheid en tegelijk als een nog niet vervulde belofte, schenkt.

Daarom is er reden om vanuit het 'heden' van Gods heilshandelen in Christus op te roepen tot het heden van geloof en bekering, nu wij zijn stem horen.

'Het is dus geen overtollig woord, wanneer gezegd wordt: De Zaligmaker is voor ons geboren. Hiermee wordt zoveel gezegd als: Hij geeft Zich aan ons, Hij is niet gekomen voor Zichzelf, maar voor ons welzijn en onze zaligheid, en ons blijft niets anders over dan Hem aan te nemen, aangezien de Vader gewild heeft, dat Hij de onze zou zijn' (Joh. Calvijn).

Want inderdaad zijn in deze stad vergaderd tegen uw heiligen knecht Jezus, dien Gij gezalfd hebt, Herodes zowel als Pontius Pilatus met de heidenen en de volken van Israël, om te doen al wat uw hand en uw raad tevoren bepaald had, dat geschieden zou.

Schriftlezingen: Ps. 2; Hand. 4 : 23-31; Rom. 8 : 31-39.

Tekstkeus Reeds lang voordat de Kerstdatum op 25 december werd vastgelegd, gedacht de Kerk op 26 december de marteldood van Stefanus. Het is goed om aan de intentie van deze oude overlevering vast te houden, ook nu 26 december de tweede Kerstdag is geworden. Dat moge dan strijdig zijn met onze tere Kerst*sfeer*, het is in nauwe overeenstemming met het Kerst*evangelie*. Het lijden van de Messias en van de messiaanse gemeente is in de geboorteverhalen van Matteüs en Lucas al volop aanwezig (b.v. Luc. 2 : 7; Mat. 2 : 13-18). Het treedt ook aan de dag in de perikoop waaruit wij voor deze dag de tekst kozen. Men mag hopen dat een gemeente die vanuit het Evangelie de ware aard van Jezus' Messianiteit leert verstaan ook de rechte viering van het Kerstfeest zal leren.

Uitleg

1. Het mag ons niet ontgaan dat de tekst een *gebed* is (Hand. 4 : 24, 31). De *aanleiding* daartoe ligt in hetgeen de apostelen Petrus en Johannes overkomen is. Zij zijn door de Joodse Raad 'in verhoor genomen ter zake van een weldaad aan een zieke, waardoor hij gezond geworden is' (4 : 9; de genezing van de zieke: 3 : 1-10). Op de vraag van de Raad: 'door welke kracht of door welke naam hebt gij dit gedaan?' (4 : 7) zegt Petrus: 'door de naam van Jezus Christus, de Nazoreeër' (4 : 10). Daarmee is *het eerste conflict* tussen de Joodse Raad en de 'sekte der Nazoreeërs' geboren. De apostelen krijgen het bevel 'in het geheel niet meer te spreken over of te leren op gezag van de naam van Jezus' (4 : 18). Maar zij verklaren: 'wij kunnen niet nalaten te spreken van wat wij gezien en gehoord hebben' (4 : 20). Deze spanning tussen 'niet meer mogen' en 'niet anders kunnen' drijft de jonge gemeente in gebed tot God. De *gebedskring* wordt in 4 : 23 aangeduid als 'de hunnen'. Daaronder valt met F. W. Grosheide (K. V.) en anderen te verstaan 'zeker niet al de vijfduizend zielen, welke volgens vers 4 de gemeente thans telde. Vermoedelijk in de eerste plaats de apostelen en dan verder zij die geregeld bij hen waren, als Maria, de moeder des Heren en zijn broeders, vgl. 1 : 13'. De *gebedsplaats* is Jeruzalem (4 : 27 'deze stad'): ter nadere bepaling mogen wij misschien denken aan 'het huis van Maria, de moeder van Johannes, bijgenaamd Marcus', waarheen later Petrus zich begeeft na zijn vrijlating uit de gevangenis en waar hij velen vergaderd vindt in gebed (12 : 12).

Opvallend is de overeenstemming naar *inhoud* en *formulering* tussen dit gebed en het gebed van Hiskia in Jesaja 37 : 14-20 (LXX). Vgl. b.v. Jesaja 37 : 16 en Handelingen 4 : 24; Jesaja 37 : 17 en Handelingen 4 : 29a; ep alètheias in Jesaja 37 : 18 en Handelingen 4 : 27.

Al kan men het eens zijn met H. W. Beyer (*N.T.D.*) dat dit gebed 'im Ganzen wohl eine literarische Schöpfung aus späterer Zeit' is, toch laat deze overeenstemming met Jesaja 37, naast het citaat uit Psalm 2, zien hoezeer de oudste

gemeente in het Oude Testament geleefd heeft en haar situatie in die van Hiskia herkend heeft.

Opmerkenswaard is tenslotte *de toon* van dit gebed. 'Es redet im Psalmenton' (H. W. Beyer in *N.T.D.*). Het is eerder een hymne dan een angstkreet (zie ook 16 : 25!). De reden daarvan is niet latere stilering van dit gebed door de schrijver van de Handelingen, maar het levend geloof der gemeente, dat ziet op Gods hand en raad. Hier wordt gebeden vanuit de overwinning (Rom. 8 : 35-37)!

2. De bedreigingen tegen de apostelen en de gemeente van de zijde van de Joodse Raad worden verstaan als een vergaderd zijn 'tegen uw heilige Knecht Jezus, die Gij gezalfd hebt'. Het lijden van de gemeente is het messiaanse *lijden*: lijden om Zijnentwil (Mat. 5 : 11); méér nog het lijden van Jezus in zijn gemeente. Men kan hier denken aan Pascal's woord: 'Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde; il ne faut pas dormir pendant ce temps-là'.

Sprekender nog is het apostolisch getuigenis: Handelingen 9 : 4; Romeinen 8 : 17 slot; 2 Korintiërs 4 : 10, 11; Kolossenzen 1 : 24 c.a.p.

Opmerkelijk is in dit verband de titel die aan Jezus gegeven wordt: Gods heilige Knecht (eveneens in 3 : 26). Hoewel sommigen *pais* vertalen met kind of zoon verdient de vertaling knecht voorkeur, omdat de LXX (in welks woordklimaat de Handelingen-schrijver leeft, blijkens het citaat uit Psalm 2 en de overeenstemming met Jesaja 37) het woord *pais* hanteert ter vertaling van het Hebreeuwse ebed. In Jesaja 40-53 vertaalt de LXX met pais theou als er sprake is van de ebed Jhvh (b.v. Jes. 52 : 13).

Kennelijk heeft de biddende gemeente in haar lijdenssituatie Jezus met de lijdende 'Knecht des Heeren' van Jesaja 53 geïdentificeerd als zij hem de titel 'Gods heilige Knecht' geeft (vgl. 8 : 32-35!!). De toevoeging hon echrisas slaat terug op tou christou autou uit Psalm 2 (LXX) = Handelingen 4 : 26 en doelt waarschijnlijk op Jezus' doop in de Jordaan, als de Geest, Hem toerustend tot zijn Messiaanse ambt, op Hem neerdaalt.

3. De gemeente ziet in de actuele gebeurtenissen de *vervulling van het schriftwoord* uit Psalm 2 (geciteerd worden vers 1 en 2, in de vertaling van de LXX; het Oude Testament noemt echter niet David de auteur, zoals vers 25 wel doet). God heeft eens door de Heilige Geest, d.i. door de profetie, aangaande zijn Christus gezegd dat de heidenen en de volken, de koningen der aarde en de oversten tegen Hem samenspannen. Dat profetische woord blijkt waarheid in de vijandschap tegen Jezus' gemeente en daarmee tegen Hemzelf. Deze uitleg lijkt ons recht te doen aan de woorden 'gar ep'alètheias' uit de tekst. Het gaat om méér dan om 'Gleichzeitigkeit' tussen de gemeente en de psalmist (O. Dibelius), zelfs om méér dan om 'Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit dem gesprochenen Worte' (H. H. Wendt), het gaat om het aan de dag treden van de waarheid van het profetisch woord aangaande de Christus in Jezus van Nazaret (vgl. 2 Petrus 1 : 19), die door de gemeente als de Christus beleden wordt.

Zo is zijn lijden niet in tegenspraak met, maar een bevestiging van zijn Messianiteit.

Hoewel in feite op dit moment alleen de Joodse Raad samenspant tegen Jezus in zijn gemeente, worden, in aansluiting aan Psalm 2, vier *tegenstanders* genoemd: Herodes (Antipas, Tetrarch van Galilea en Perea, Luc. 3 : 19), Pontius

Pilatus, de heidenen en de volken van Israël. Wij moeten bedenken dat Lucas, bij het schrijven van de Handelingen, deze vier realiter voor ogen kon hebben. Misschien is er (gezien de vermelding van P. Pilatus) door de biddende gemeente ook gedacht aan Jezus' eigen lijden, waarbij deze vier groepen een rol spelen. In elk geval is het een monsterverbond! Vijanden die vrienden worden als het tegen Jezus gaat (Luc. 23 : 12). Het grootste raadsel, waarover Paulus heeft geschreven in Romeinen 9-11, is dat Israël zich tegen zijn eigen Messias keert. Niet slechts de ethnoi, maar ook de laoi Israël vergaderen zich in deze stad (!) tegen de Here en zijn Gezalfde! (Joh. 1 : 11).

4. De gemeente belijdt in haar gebed dat zij die vergaderd zijn tegen Messias Jezus in hun doen en laten uitvoering geven aan al wat Gods hand en raad tevoren bepaald had, dat geschieden zou. Bij het woord *proorizoo* moeten wij niet denken aan 'een algemene voorbeschikking van alle dingen', maar (blijkens de vijf andere plaatsen waar het woord in het Nieuwe Testament voorkomt (Rom. 8 : 29, 30; 1 Kor. 2 : 7; Ef. 1 : 5, 11) aan Gods *messiaanse heilsplan*. 'Der alles wissende Gott hat alles im voraus bestimmt, die Personen und die Dinge der Heilsgeschichte, mit dem Ziel in Jesus Christus' (K. L. Schmidt in *Th WNT*. s.v.). Dat heilsplan is o.a. neergelegd in Psalm 2. Dáár staat te lezen wat God tevoren bepaald heeft aangaande de Messias. Nu komt het tot uitvoering, mede door de dienst van Gods vijanden. Voor lezers van het Oude Testament geen onbekende gedachte (Kores!).

Maar haar biddend uit te spreken, zoals de gemeente doet, is geen staal van 'christelijke geschiedenisfilosofie', zo die al bestaat, maar belijdenis van geloof in God, in zijn heilsmacht (hand) en in zijn heilswil (raad).

Aanwijzingen voor de prediking Te preken over deze tekst zal ons in de na-Pinkstertijd gemakkelijker 'liggen' dan op Tweede Kerstdag. Wij bespeuren bij onszelf (en bij de gemeente!) zelfs een zekere *weerstand* tegen een Kerstpreek over zo'n tekst. Het is goed (b.v. in de inleiding van de preek) deze weerstand te signaleren en te vragen naar de reden ervan. Vieren wij wel op de rechte wijze feest en vieren wij wel Christus-feest als wij vinden dat deze tekst eigenlijk niet bij Kerstfeest past? Hebben wij wel verstaan dat de geboren Messias Gods heilige Knecht is, de Man van Smarten van Jesaja 53, en weten wij nog dat de gemeenschap met Hem betekent gemeenschap aan zijn lijden (Filp. 3 : 10)?

Het lijkt mij geoorloofd om, althans in de preek, aan de context slechts zoveel aandacht te besteden als noodzakelijk is voor het verstaan van de preektekst. Het centrale *thema* van de preek mag zijn: Wie is eigenlijk de Christus, wiens geboorte wij heden vieren, en hoe staat het met Hem en met zijn zaak in deze wereld? In het explicatieve gedeelte van deze schets is reeds allerlei materiaal bijeen gebracht dat daarbij gebruikt kan worden. Een tweetal opmerkingen worden daaraan toegevoegd:

1. De tekst staat haaks op de gebruikelijke *euforie* rond de kribbe in de Kersttijd. Inplaats van tégen schijnen ethnoi en laoi, koningen en oversten wel vergaderd te zijn vóór Jezus! Ieder vindt wel een vriendelijk woord voor 'het kindeke Jezus'.

Is er dan zoveel veranderd in de wereld sedert Handelingen 4 : 27? Wij moe-

ten ons hoeden voor een al te gemakkelijke vereenzelviging van de situatie van de jonge gemeente met de onze in West-Europa. Vele eeuwen evangelieprediking hebben volkeren en overheden niet onberoerd gelaten. Her en der leidt de gemeente een stil en gerust leven. Toch moeten wij ons door de Kerst-euforie niet laten verblinden. Zodra werkelijk iets van de andere werkelijkheid van de Messias aan de dag treedt in deze wereld blijkt het profetisch woord uit Psalm 2 telkens weer waarheid. Afschuwelijke monsterverbonden vergaderden zich tegen Jezus (in casu zijn gemeente, zijn gelovigen). Het is goed om daarvan in de preek enkele concrete, actuele voorbeelden te geven, opdat de gemeente lere door de schijn heen te kijken en lere instemmen met het 'inderdaad' uit de tekst. Bovendien is de vraag op zijn plaats: Hoe staan wij ten opzichte van Gods heilige Knecht Jezus?

2. Hoeveel nadruk dit 'inderdaad' in de preek ook moet krijgen, de *bemoediging* mag de gemeente niet onthouden worden. Niet vanuit de overweging dat het bij kaarslicht nog wel wat meevalt met het vergaderd zijn tegen Jezus, maar vanuit de verkondiging dat het aldus naar de bepaalde raad en voorkennis van God is. De gemeente moet zicht krijgen op Gods hand en raad. Dat geeft grond onder de voeten. In de geboorte- èn in de lijdensgeschiedenis van Jezus Christus zien wij Gods hand en raad duidelijk werkzaam. Augustus en Pilatus dienen ter uitvoering van Gods heilsplan. Zo blijft het, ook nadat de Christus verhoogd is aan Gods rechterhand. Zo is het ook nu. In gelovig gebed mogen wij daarvan iets ontdekken. Dat troost in het heden en geeft uitzicht op de toekomst. 'Immers, indien wij delen in zijn lijden, is dit om ook te delen in zijn verheerlijking' (Rom. 8 : 17).

ZONDAG NA KERSTMIS — Titus 2 : 11 en 12

Want de genade Gods is verschenen, heilbrengend voor alle mensen, om ons op te voeden, zodat wij, de goddeloosheid en wereldse begeerten verzakende, bezadigd, rechtvaardig en godvruchtig in deze wereld leven...

Schriftlezingen: Deut. 10 : 12-16; Luc. 1 : 67-79; Tit. 2.

Tekstkeus 'De zondag na Kerstmis blijft uiteraard wat in de schaduw, vlak na het grote feest. In de loop der eeuwen heeft men zich dan ook goeddeels tot herhalingen beperkt'. Aldus begint in *De adem van het jaar* – Kerstkring – (uitgegeven onder de verantwoordelijkheid van de Prof. Dr. G. v.d. Leeuwstichting) de bespreking van het liturgisch karakter van de eerste zondag na Kerstmis. Soms leunt deze zondag geheel tegen de kerstdagen aan, een 3e Kerstdag! In verband daarmee lijkt het goed een tekst te kiezen die het verkondigde Kerstevangelie nog eens bondig samenvat. Tegelijkertijd dringt de beëindiging van de feestdagen en het ophanden zijn van een nieuw (burgerlijk) jaar tot een tekst waarin tot uitdrukking wordt gebracht wat het geschonken heil betekenen mag en moet voor het dagelijks leven. Wij zochten (en vonden) een dergelijke tekst in de brief aan Titus, omdat die van oudsher in de Kerstliturgie zo'n belangrijke rol speelt (in de nachtdienst: Titus 2 : 11-15; in de dageraadsdienst: Titus 3 : (3) 4-7).

Het is uiteraard een geweldpleging om uit het geheel van Titus 2 : 11-14 alleen de verzen 11 en 12 als preektekst te kiezen. Maar dat is gebeurd uit pragmatisch-homiletische overwegingen: de preek zou anders veel te 'vol' worden. Misschien kunnen de verzen 13 en 14 in de tweede dienst op deze zondag of op oudejaarsavond aan de orde komen.

Uitleg

1. De *vertaling* van N.B.G. laat niet duidelijk genoeg horen dat het part. paideuousa (vs 12) behoort bij charis tou theou (vs 11). Bovendien wekt de vertaling van hina (vs 12) met *zodat* gemakkelijk de suggestie dat de overmacht van de charis in de heiliging een zeker automatisme is. Beter lijkt mij daarom de vertaling van Brouwer: want de genade Gods is verschenen, allen mensen tot behoudenis, en leidt ons daartoe op, dat wij enz.

2. De tekst komt voor in een gedeelte waarin Paulus (ter instructie van Titus; vs 1 en 15) aangeeft welke nieuwe wijze van leven 'met de gezonde leer strookt'. Van deze roeping tot een nieuw leven is geen enkele groep uitgesloten – ouden en jongen, mannen en vrouwen, óók de slaven worden aangesproken. De tekst vat niet alleen de diverse vermaningen samen, wijst niet alleen aan dat het tot dit nieuwe leven kan komen dank zij de tucht van de verschenen genade Gods, maar geeft ook de *reden* aan (gar! vs 11) waarom deze roeping tot heiliging tot iedere leeftijd, geslacht of klasse komt: de verschenen genade Gods discrimineert óók niet; zij is heilbrengend voor *alle* mensen. Vanuit de context lijkt het mij geboden pasin (vs 11) te vertalen met *allerlei*. 'Intussen zo meent hij alle mensen niet, maar hij wijst alle rangen en standen van dit tegenwoordige leven aan' (Joh. Calvijn, *Comm.* t.p.).

3. *Epiphanein en epiphaneia* zijn synoniemen van parousia. Beide begrippen zijn t.t. 1. voor de aankomst of het bezoek, dat een koning en keizer ergens in zijn rijk bracht, welk bezoek soms gold als het begin van een nieuw tijdperk; 2. voor 'das Sichtbarwerden der verborgenen Gottheit, sei es dass sie persönlich erscheint, oder durch irgendein Machtzeichen von ihrem Dasein Kunde gibt' (W. Bauer).

In het Nieuwe Testament hebben epiphaneia en parousia altijd betrekking op de verschijning van Jezus Christus, waarbij parousia uitsluitend doelt op zijn verschijning in heerlijkheid, terwijl epiphaneia op enkele plaatsen betrekking heeft op zijn *eerste* komst in het vlees (behalve Tit. 2 : 11 ook nog 2 Tim. 1 : 10, Tit. 3 : 4. Voor nadere bijzonderheden zie men F. J. Pop: *Bijbelse woorden en hun geheim* I, s.v. parousia/epiphaneia). Opvallend is dat Christus' naam in onze tekst niet genoemd wordt (wèl in vs 10), terwijl toch, vanwege het gebruik van epiphanein, aan Hem gedacht is. Alle nadruk valt op wat in zijn komst aan de dag getreden is: Gods genade, èn op wat die genade kan en wil brengen aan allerlei mensen: sootèria.

4. Van de genade Gods wordt gezegd dat zij is *paideuousa.* In het begrip paideia kuriou, dat uit het Oude Testament via het jodendom in het Nieuwe Testament is terecht gekomen, komen twee gedachten samen, namelijk: tucht èn tuchtiging; vorming èn terechtwijzing. Het eerste neemt veelal het tweede te baat (Heb. 12 : 3-11). In onze tekst treedt de gedachte van vorming op de voorgrond. 'Es ist die Gnade Gottes, die sich heilsam allen Menschen offenbart hat und die nun die christliche Gemeinde ihrer Zucht und Erziehung unterwirft. Von der Mitteln, die sie dabei gebraucht, ist nicht weiter die Rede. Für die Pastoralbriefe geht es dabei gewiss um die hugiainousa didaskalia, um das Wort Gottes, das mahnend, warnend, zurechtweisend und lehrend auf uns erziehlich wirkt' (G. Bertram, *ThWNT* s.v.).

5. In vers 12 wordt tot uitdrukking gebracht *waartoe* de genade Gods vormt. Doel is dat de christenen in deze wereld zullen leven 1. soophronoos – ingetogen, bedachtzaam, bescheiden; 2. dikaioos – naar de gerechtigheid van het Koninkrijk Gods; 3. euseboos – godvruchtig, vroom. 'Men heeft het woord vroomheid wel opgevat als een verzwakking tegenover het veel sterkere geloof uit de hoofdbrieven. Wij stemmen toe, dat het in een ander geestelijk verband hoort. Maar het behoeft er geen tegenstelling mee te vormen. Vroomheid is geloof in statische vorm' (E. L. Smelik, *De wegen der Kerk*, 2e dr. Nijkerk 1947, p. 147).

Samenvattend zegt Smelik (*a.w.*, p. 157): 'Deze drie woorden hebben achtereenvolgens betrekking op de verhouding van de mens tot zichzelf, tot de medemens en tot God'. De *keerzijde* van deze 'opstanding van de nieuwe mens' is 'de afsterving van de oude mens' (de uitdrukkingen zijn ontleend aan Heid. Cat., vr. en antw. 88). Deze laatste bestaat in de *verzaking* van de goddeloosheid en de wereldse begeerten. 'Grundbedeutung (van arneomai): nein sagen, verneinen, als Bezeichnung einer sich versagenden Haltung des Menschen gegenüber einer Frage oder einer (Auf-) Forderung' (H. Schlier, *ThWNT* s.v.). Het begrip *asebeia* duidt niet aan: ongodsdienstigheid, god-loosheid, maar het in gezindheid en houding ingaan tegen en met voeten treden van wat de 'vreeze des Heeren' eist in verhouding tot God en mensen (behalve hier komt het woord nog drie keer voor in het Nieuwe Testament: Rom. 1 : 8; 2 Tim. 2 : 16; Jd.: 15). Over de *wereldse begeerten* spreekt Johannes in 1 Johannes 2 : 15, 16. 'Die epithumia ist verkrampfte Selbstsüchtigkeit' (Fr. Büchsel, *ThWNT* s.v.). Het woord kosmikos dat op zichzelf slechts het aardse betekent, krijgt de betekenis van zondig, los-van-God. Karakteristiek voor de prediking van het Nieuwe Testament is dat de bekering in haar twee 'stukken' gezien wordt als een vrucht van de genade Gods in Christus. 'Wat de Helleense ethiek uit eigen menselijke kracht verwachtte, ziet de Christen eerst door Gods genade mogelijk' (E. L. Smelik, *a.w.* p. 157).

Aanwijzingen voor de prediking 'De Wet is de uitbreiding en toepassing van het Evangelie over de ganse lengte en breedte van het leven'. Bij de prediking over deze tekst houde men deze woorden van M. H. Bolkestein (*De tien geboden*, A'dam, z.j. p. 8) gedurig in gedachten. Wie namelijk de rechte verhouding tussen Wet en Evangelie, Gods genade en 's mensen verantwoordelijkheid niet scherp voor ogen houdt zal bij deze tekst gemakkelijk kunnen ontsporen.

Als wij op de beide Kerstdagen voluit de triomf der genade verkondigd hebben, mag in deze preek appellerend *de nadruk* vallen op het nieuwe leven dat bij de genade past. Maar men verzuime niet de gemeente ervan te doordringen dat óók in de heiliging de genáde triumfeert! Tot haar troost – de gemeente wordt niet naar zichzelf verwezen voor dit nieuwe leven; tot haar vermaning – alle pogingen tot zelfheiliging behoren tot de werken des vleses en zijn verloochening van de Genade.

Er is reden te over om, aan de hand van de tekst, nogmaals hóóg op te geven van *de genade Gods in Christus*. Verschenen is zij, dank zij de innerlijke barmhartigheid van onze God (Luc. 1 : 78), en hoe! Zó, dat genade inderdaad gena-

de is: Christus tot zonde gemaakt voor ons, opdat wij zouden worden gerechtigheid Gods in Hem (2 Kor. 5 : 21). En wat is die genade rijk! Zij discrimineert niet, maar brengt allerlei mensen heil: om ons te redden van onze vijanden en uit de hand van allen, die ons haten (Luc. 1 : 71).

Maar deze genade is geen *billige Gnade*. Hij heeft ons verlost om 'Hem te dienen in heiligheid en gerechtigheid voor zijn aangezicht, al onze dagen' (Luc. 1 : 75). God roept zondaars, maar Hij roept ze tot bekering. En die bekering heeft twee 'stukken'. 'Die Gnade hilft uns aus der Bösheit heraus zu dem, was vor Gott wohlgefällig ist' (A. Schlatter, *Erläuterungen zum N.T.*, 8. Teil; z.St.). Men late zo concreet mogelijk in de situatie van de gemeente zien wat de woorden uit vers 12 thans inhouden en wat bekering hic et nunc betekent. Van deze bekering is niemand vrijgesteld, want de genade sluit nièmand uit. En hoe meer wij leren om uit genade te leven, des te meer zal de genade haar kracht betonen in de vernieuwing van ons leven. Maar waar die bekering uitblijft is het te vrezen dat wij vreemd zijn aan het leven uit genade. Niet, dat zij die tot God bekeerd zijn deze geboden volkomenlijk kunnen houden; ook de allerheiligsten hebben maar een klein beginsel dezer gehoorzaamheid (Heid.Cat. vr. en ant. 114!!). 'Die Vollendung des Christen ist eine Gabe der Endzeit, zu der die Erziehung durch Gott hinführt. So kann paideia niemals Ziel, sondern immer nur Weg sein' (G. Bertram, *Th.W.N.T.* s.v. paideuein). Maar mensen die van Liefde leven zijn op de weg der liefde.

Wellicht kan men de prediking aanvangen door aan te haken bij de woorden '*in deze wereld*' uit vers 12. In deze wereld met zijn schèma (1 Kor. 7 : 31) leven wij. Dat worden wij dagelijks gewaar. Maar in deze wereld is 't Kerstmis geworden. Wat mag en moet dat betekenen voor *de wijze waarop* wij in deze wereld leven?

Marcus 6 : 50

Want allen zagen zij Hem en werden verbijsterd. Maar terstond sprak Hij met hen en zeide tot hen: Houdt moed, Ik ben het, weest niet bevreesd!

Schriftlezingen: Ps. 77 : 12-21; Mar. 6 : 45-52; 1 Joh. 1 : 1-4.

Tekstkeus Na advent en kerstmis wordt in de prediking van de kerk het accent gelegd op de heerlijkheid des Heren, zoals die zich openbaarde in de eerste tijd van Jezus' openbaar optreden. Wij nemen daartoe enkele gedeelten van het evangelie van Marcus, die juist een sterk accent legt op deze heerlijkheid tot uiting komende in het handelen van Christus.

In de schriftlezingen voor deze zondag hebben wij uit het Oude Testament de achtergrond voor Jezus' wandelen op het meer gekozen en uit de brieven de claim van het apostolisch ooggetuigenis van 's Heren heerlijkheid uit de eerste brief van Johannes.

Uitleg In zijn commentaar op Marcus oppert Erich Klostermann de interessante veronderstelling, dat de verschijning van Jezus, wandelend over het meer, een omgewerkte vertelling is van een verschijning van de *opgestane* Heer in

Galilea (*Das Markusevangelium*, Tübingen, 1950, p. 179). Ofschoon dit niet onmogelijk is, lijkt het mij niet noodzakelijk toe dit aan te nemen. Wel is er hier mijns inziens sprake van een anticipatie van de opstandingswerkelijkheid op dezelfde wijze als in de verheerlijking op de berg (Mar. 9 : 2-13).

Het lichter worden of zelfs de gewichtloosheid is een in de godsdienstgeschiedenis veel voorkomend verschijnsel. In de Indische godsdienstgeschiedenis wordt dikwijls gesproken van de levitatie (*laghima*) van de yogi. Ook van vele Roomse heiligen wordt hetzelfde beweerd (Theresia van Avila, Joseph van Cupertino e.a.). Maar welk een verschil met onze Heer! Bovengenoemde levitaties worden altijd in verband gebracht met trance-toestanden en zijn pure mirakelstukjes om de toeschouwers te imponeren. Als Jezus over het meer wandelt, komt hij zijn leerlingen in nood te hulp. Als godsdiensthistorische achtergrond moeten wij ons veel meer die teksten van het Oude Testament denken, die spreken van een weg van Jahweh door de zee (Ps. 77; Jes. 43 : 16; Job 9 : 8). Vanuit deze oudtestamentische achtergrond is het karakter van de zee als chaoswater duidelijk. Voor het Israëlitisch besef was de zee geen 'mother and lover of men' (zoals voor de Engelsman Swinburne (*The Triumph of Time*, XXXIII). De zee werd geïdentificeerd met de chaoswateren, symbool van het kwaad, door Jahweh bedwongen. Als Jezus over het meer wandelt, is dat een teken, dat Hij deze machten te sterk is en Hij zijn leerlingen helpen kan in hun nood.

Als de leerlingen echter Jezus zien denken zij, dat Hij een spook (*phantasma*) is. Zij gillen van schrik en zijn verbijsterd. Het passivum van *tarrassoo* duidt zowel een door elkaar geschud zijn aan als een geschokt zijn in de grondslagen van zijn geloof (J. M. S. Baljon, *Grieksch Theologisch Woordenboek*, Utrecht 1899, deel 2, p. 879). Door de vertaling *verbijsterd* van het N.B.G. wordt zowel de schrik als de twijfel goed weergegeven.

De mens, als hij Gods heerlijkheid ontmoet, is hierover niet steeds verheugd. De eerste reactie is die van schrik en ontzetting. Wij vinden een gelijke reactie bij het zien van de verheerlijkte Jezus op de berg (Mar. 9 : 6). De heilige God grijpt de mensen aan en zij worden geschokt in het diepst van hun binnenste. Maar terstond (*euthus*, een lievelingswoord van Marcus) spreekt Jezus hen toe. De Heer laat de zijnen niet alleen: *Tharseite*, *egoo eimi* (Houdt moed, Ik ben het). De oproep *tharsei(te)* is veelvuldig door Jezus tot mensen in nood gesproken: 'Houd moed, kind, je zonden zijn vergeven' (Mat. 9 : 2); 'Heb moed, dochter, je geloof heeft je behouden' (Mat. 9 : 22); 'Hebt moed, ik heb de wereld overwonnen' (Joh. 16 : 33). In de oproep tot *tharrein (tharsein)* ligt Jezus' aanspraak, dat hij daartoe de zekerheid geeft in zijn handelen en zijn persoon (vgl. W. Grundmann, *ThWNT* III, p. 26). Het is geen oproep tot heroïsche dapperheid of tot soldateske zelfverloochening, maar een bemoediging, omdat de Heer nabij is. Het is een oproep tot moed in de Heer. Ook in Marcus 6 : 50 wordt de verbinding gelegd tussen de bemoediging en Jezus aanwezigheid: *egoo eimi* (Ik ben het). De *egoo eimi* spreuken zijn zeer talrijk in het Nieuwe Testament, met name in het evangelie van Johannes. De spreuk gaat terug op het 'Ik ben, die Ik ben' van Exodus 3 : 14. 'Das *egoo* des Christus will das Subjekt der Gottesgeschichte, und diese Geschichte wiederum soll nichts

anderes sein als eine einzige machtvolle Selbstproklamation des Christus. In jedem Sieg der Gottesgeschichte ruft der Christus dem Horchenden zu: "Ich bin's" ' (E. Stauffer, *ThWNT* II, 351f). Zo sterk als in het Johannesevangelie is de aanspraak van het Godszoonschap in onze tekst nog niet, maar de troostende aanwezigheid van Jezus' heerlijkheid is toch zo krachtig, dat hij zeggen kan: *mè phobeiste*, vreest niet.

Aanwijzingen voor de prediking Wij kunnen, dacht ik, de preek het beste zo actualiseren, door erop te wijzen dat wij in ons leven, dat vol moeilijkheden en stormen is, ook de reddende aanwezigheid van Christus ervaren. Deze aanwezigheid boezemt ons eerst angst aan. Deze angst wordt echter door Christus zelf overwonnen, omdat Hij Gods Zoon is, die het 'Ik ben het' spreken kan.

Neemt men de paralleltekst van Matteüs 14 : 22-23, dan zou gesproken kunnen worden van het kleingeloof van Petrus, die daardoor in de golven zinkt. Daarbij zou als tegenstelling verwezen kunnen worden naar de Russische volksvertelling, *De drie kluizenaars*, van Tolstoi, die in hun vroomheid ook over de zee wandelen om van een bisschop aan boord van een schip het Onze Vader te leren, dat zij in hun onnozelheid maar niet kunnen onthouden. In Marcus komen echter de verbazing en de schrik meer naar voren (vgl. ook Mar. 6 : 51). En is niet zoals de verwondering het begin van alle filosofie is, de verbijstering in het aangezicht van 's Heren heerlijkheid, oudtestamentisch: de vreze des Heren (Spr. 1 : 7; 9 : 10), het begin van alle geloof (wijsheid)?

Marcus 7 : 29

En Hij zeide tot haar: Om dit woord, ga heen, de boze geest is uit uw dochter gevaren.

Schriftlezingen: 1 Kon. 17 : 8-24; Mar. 7 : 24-30; Hand. 12 : 20-23.

Tekstkeus De heerlijkheid des Heren verschijnt gedurende Jezus' eerste werkzaamheid niet alleen aan Israël, maar en passant ook aan de heidenen. De laatsten krijgen echter niet voortdurend Jezus' reddende werkzaamheid te zien. Voorzover echter ook onder hen mensen Jezus' hulp inroepen, worden ook zij geholpen.

De schriftlezingen zijn geconcentreerd rondom het Phoenicische volk, waarmee het gelovige Israël steeds ambivalente relaties heeft gehad. De vrouw van Achab, Izebel, kwam uit hun midden (1 Kon. 16 : 31), de grote verleidster, die de profeet Elia vervolgde. Deze echter hielp een andere vrouw uit Sidon, de weduwe van Sarfat, die belijdt, dat Elia een man Gods is (1 Kon. 17 : 24). De Tyriërs hielpen Salomo bij de tempelbouw (1 Kon. 5, vv), maar zij vervielen bij Herodes tot afschuwelijke mensvergoding (Hand. 12 : 20 vv). Uit hen kwam ook voort de vrouw, die bleef aandringen en wier gebed door Christus werd verhoord.

Uitleg Van het verhaal van de Syro-Phoenicische vrouw bestaat een parallel bij Matteüs (15 : 21-28). Zij wordt daar de Kanaänitische genoemd. Aangezien de geschiedenis zich in het Phoenicische land afspeelt, is Marcus' omschrijving te prefereren. Zij wordt Syro-Phoenicische genoemd (Mar. 7 : 26), omdat Phoenicië sinds de dagen van Pompejus tot Syrië behoort. De geschiedenis

gelijkt ook veel op die van de hoofdman van Kapernaüm (Mat. 8 : 5-13; Luc. 7 : 1-10) en die van de hoveling van Kapernaüm (Joh. 4 : 46-54). Ook daar is sprake van een genezing van verre evenals bij Marcus (7 : 30) en nog nadrukkelijker bij Matteüs die vermeldt, dat het dochtertje genas op hetzelfde ogenblik, dat Jezus het zei (Mat. 15 : 28).

Marcus is milder dan Matteüs. De laatste laat Jezus eerst volkomen doof zijn voor de smeekbeden van de vrouw (Mat. 15 : 22-24). Ook stelt Matteüs Jezus' woorden absoluut: 'het is niet goed het brood van de kinderen te nemen en het de honden toe te werpen' (Mat. 15 : 26). Marcus plaatst het woord honden niet achteraan in de zin, waardoor het minder nadruk krijgt. Maar bovenal voegt hij er het woord *proton* aan toe, waardoor de betekenis verandert: Jezus helpt *eerst* de Joden, maar is *ook* gekomen voor de heidenen. Het woord *proton* (eerst) 'nimmt der Abweisung des Heiden die unbedingte Geltung und gibt auch ihm die Verheissung; gleicht dem *proton*, mit dem Paulus die Sammlung der griechischen Gemeinden gerechtfertigt hat' (Adolf Schlatter, *Das Evangelium des Markus*, Stuttgart 1935, p. 141).

Al eerder kwamen mensen uit Sidon en Tyrus tot Jezus (Mar. 3 : 8), maar het is niet duidelijk, of dit joden dan wel heidenen geweest zijn. De vrouw in Marcus 7 is duidelijk niet-joodse *(hellènis*, vs 26). Dit woord kan betekenen een vrouw gevormd door de Griekse cultuur, maar het kan ook betekenen in overeenstemming met de vulgata vertaling, *gentilis*, heidense (H. Windisch, *ThWNT* II, p. 506). In elk geval is zij duidelijk een niet-joodse, niet behorend tot het Oude Verbond. Ofschoon Jezus een Nieuw Verbond brengt, erkent Hij het Israëlitisch prerogatief van het Oude: Hij gaat eerst naar de schapen van de Joodse stal. Ook Paulus zal later in zijn zendingsreizen hetzelfde doen.

Het woord hond voor heiden was gebruikelijk in de Rabbijnse literatuur (O. Michel, *ThWNT* III, p. 1100f). In Jezus' gesprek wordt het niet als scheldwoord, doch als vergelijking gebruikt (Mar. 7 : 27). Bovendien wordt het gebruikelijke *kuoon* (straathond) veranderd in *kunarion* (huishond). Wel wordt in Jezus' beeldspraak het onderscheid erkend tussen de kinderen (de Israëlieten) en de honden (heidenen) (O. Michel, *o.c.*, p. 1103f). De vrouw neemt echter Jezus' woorden op en vraagt op grond daarvan om hulp: 'Zeker, Heer, de honden eten immers ook onder de tafel van de kruimels van de kinderen' (Mar. 7 : 28). Op grond van dit woord (Mar.) of op grond van haar geloof (Mat.) wordt de vrouw geholpen (Mar. 7 : 29). In dit woord van de vrouw klinkt de ware *humilitas* door, die weet van de juiste plaats in Gods bestel en aan de andere kant is hier de *perseverantia* in het gebed, waardoor de smekende tenslotte verhoord wordt. Dit laatste komt meer in de bijbel voor. Zo vertelt Jezus de gelijkenis van de onrechtvaardige rechter, die uiteindelijk recht geeft aan de steeds maar smekende vrouw. En God, die de oneindige goedheid is, zal dan zeker luisteren naar de voortdurende gebeden van de mensen (Luc. 18 : 1-8). Dit alles moge ons vreemd schijnen? Is God dan veranderlijk, dat Hij zijn plannen wijzigt met de gebeden van de mensen? God is echter geen God van een mathematisch vastgelegde orde, zoals in de wijsbegeerte van Spinoza: 'De dingen konden door God op geen andere wijze en in geen andere orde worden voortgebracht dan zij zijn voortgebracht' *(Ethica* I, prop. 33). Dat is de

God, die niet anders handelen kan dan volgens vaste mechanische wetten. Laten wij echter als Christenen niet te gauw denken, dat wij een dergelijk Godsbsgrip vermijden. Een sterk intellectualistisch Godsbegrip, gepaard met een sterke uitverkiezingsleer verschilt niet zo heel veel van dat van Spinoza. De God van de bijbel, de God van de Syro-Phoenicische vrouw verkeert met de mensen. De engel des Heren worstelt met Jakob (Gen. 32 : 22-32). God is trouw aan zijn verbond, maar Hij is niet doof voor wat wij mensen bidden. Hij is onveranderlijk in zijn goedheid, maar Hij is de levende God, die handelt en verkeert met de mensen zonder daardoor zijn overmachtige majesteit te verliezen.

Aanwijzingen voor de prediking In de applicatio zou ik het accent willen leggen op de levende worsteling met God, zoals die ook in smeekbeden van de vrouw tot uiting komen. God is geen mathematische *ordo*, maar de levende Heer. De gebeden van Luther in het bijzonder zijn vol van deze levende worsteling, van deze overreding soms tot in het godslasterlijke toe: 'Es ist doch nicht mein, sondern *deine Sache* ... Tue, Herr, wohl an mir um deines Namens willen. Du siehest ja, dass die Sache *dich* angehet, deinen Namen, dein Wort, deine Ehre preise ich, so lästern sie das alles; lässet du mich so verlässest du auch deine Namen...' Zo bidt Luther in Worms. In zijn gebed voor de zieke keurvorst Johannsen durft hij zelfs te bidden: 'Lass uns doch dir nicht die Schlüssel vor die Füsse werfen, denn so wir zuletzt zornig über dich werden, ... wo wilst du denn bleiben?' Dit gaat waarschijnlijk te ver, maar een levende worsteling is God blijkbaar liever dan starre resignatie (zie Job). Luther weet dit alles ook en vraagt God om geduld, beroept zich tegenover God op diens beloften, heilsdaden en komt tot God in de naam van Christus: 'Vater, sieh nicht unsere Sünde, sondern deinen Sohn Jesum Christum an, in seinem Namen kommen wir jetzt vor dich' (Geciteerd in F. Heiler, *Das Gebet*, München, 1923 p. 373ff).

Marcus 8 : 11

En de Farizeeën liepen uit en begonnen met Hem te redetwisten; en zij begeerden van Hem een teken uit de hemel, om Hem te verzoeken.

Schriftlezingen: Gen. 9 : 8-17; Mar. 8 : 11-13; 1 Kor. 1 : 20-25.

Tekstkeus De heerlijkheid des Heren bestaat in kracht, maar de Joden zoeken tekenen en de Grieken wijsheid (1 Kor. 1 : 22). De oudtestamentische Schriftlezing is genomen om het ware teken aan de hemel te laten zien als teken van God's verbond met Noach.

Uitleg De Farizeeën (én Sadduceeën, Mat. 16 : 1; én schriftgeleerden, Mat. 12 : 38) vragen van Jezus een teken uit de hemel om Hem te verzoeken. Om met het laatste te beginnen: Volgens Seesemann mogen wij hierin geen satanische verzoekingen zien, maar pogingen om Jezus te vangen, om Hem op een zwak punt te betrappen (*ThWNT* VI, p. 36). Hiermee wordt de zaak mijns inziens toch iets te onschuldig voorgesteld. Jezus wordt wel degelijk door de

Farizeeën in de verleiding gebracht een of ander uiterlijk teken van macht te geven om zo aandacht en eer tot zich te trekken. In dezelfde geest tracht de duivel (de *peiradzoon*, Mat. 4 : 3) Jezus er toe te bewegen zich van de rand van het dak van de tempel te storten. Want dat is de karakteristiek van het *sèmeion* (teken), zoals de Farizeeën die van Jezus vragen, dat het een uiterlijk *miraculum* is, van geen betekenis voor de voortgang van het Koninkrijk Gods. En zij blijven Jezus op deze manier in verzoeking brengen tot de dag van zijn sterven toe: 'Laat de Christus, de Koning van Israël, nu afkomen van het kruis, dat wij het zien en geloven' (Mar. 15 : 32). Het behoort tot het lijden van onze Heer op deze wereld, dat Hij voortdurend in verleiding wordt gebracht zijn eigen eer te zoeken en zijn handelen in Gods heilsplan te verloochenen.

Voor een juist verstaan van de farizeese eis om een teken zijn de volgende momenten van belang: Er is sprake van één willekeurig teken (enkelvoud), niet om tekenen, dat wil zeggen de Farizeeën vragen niet om een bewijs van Jezus' goddelijke volmacht, zoals die bestaat in een reeks daden in Gods heilplan. Een dergelijk bewijs wordt hun in Jezus woorden en daden gegeven. Maar zij vragen een enkelvoudig mirakel-teken, onbetwistbaar bovenmenselijk (*ek ouranou*, uit de hemel), zodat zij Jezus zullen geloven. 'Insofern betrifft die Forderung oder Erwartung einerseits das Verhältnis Jesu zu Gott bzw. Gottes zu ihm, anderseits das Verhältnis der am *sèmeion* Interessierten zu Jesus im Sinne eines religiösen Verhältnisses *(pistis)*. Fasst man das zusammen, so ergibt sich als Sinn der "Zeichen"-Forderung an Jesus: Er soll dafür sorgen, dass Gott, in dessen Namen er wirkt, ihn eindeutig als von ihm autorisiert ausweise... *Sèmeion* gewinnt dabei die Bedeutung eines sehr allgemeinen Rahmens, der da, wo die Forderung nach ihm erscheint, in einer Weise gefüllt werden muss, die der jeweiligen Situation entspricht, wenn das erstrebte Ziel erreicht werden soll' (Rengstorf, *ThWNT* VII, p. 233). Deze beschouwingen van Rengstorf zijn belangrijk voor een goed verstaan van de teken-vraag. De Farizeeën komen niet tot Jezus in hun nood, maar zij vragen om een 'neutraal' teken, een wonderkunststuk op grond waarvan zij voorgeven Jezus te zullen geloven. Maar Jezus weigert; een dergelijk teken zal hun niet worden gegeven (Mar. 8 : 12). Een dergelijk teken heeft geen waarde; het brengt de mensen niet op de weg naar Gods koninkrijk. Bij dergelijke tekenen blijven de mensen aan elkaar voorbijgaan als schepen in de nacht:

> Ships that pass in the night, and speak each other in passing;
> Only a *sign* shown and a distant voice in the darkness;
> So on the ocean of life we pass and speak one another,
> Only a look and a voice; then darkness again and a silence.
>
> (H. W. Longfellow, *Tales of a Wayside Inn*, Pt. 3)

Wat Jezus dan wel geeft? Hij gaat niet aan de mensen voorbij maar geeft zijn liefde, zich uitend in een reeks daden van kracht. Jezus' genezingen en wonderen worden in de synoptische evangeliën nooit *sèmeion*, maar *dunamis* genoemd (Rengstorf, *ThWNT* VII, p. 233; Grundmann, *o.c.* II, p. 302). Het zijn krachten, die de mens overweldigen, Gods liefde doen gevoelen en de mens bevrijden, niet alleen van ziekte en dood, maar ook van zonde en dood. Er komt een blijvend

contact tussen Jezus en de zondaar tot stand, zij varen elkaar niet als schepen in de duisternis voorbij, maar de mens wordt meegevoerd naar Gods koninkrijk.

In Matteüs wordt ervan gesproken, dat er toch een teken gegeven zal worden: het teken van Jona (Mat. 16 : 4; 12 : 39vv). In Matteüs 16 blijft de nadere inhoudsomschrijving van dit teken achterwege, in Matteüs 12 wordt dit (achteraf?) gezien als een zinspeling op sterven en opstanding van Christus. In de oudchristelijke kunst en in de gebeden van de z.g. Pseudo-Cyprianus uit de tijd van de vervolgingen wordt het teken van Jona gezien als de bevrijding van de ziel uit het graf (Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg, 1903). De latere Middeleeuwen, evenals de *Biblia Pauperum* betrekken het teken van Jona speciaal op de begrafenis en opstanding van Christus (Emile Mâle, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, Parijs, 1922/3, p. 146). Dit laatste in overeenstemming met Matteüs 12 : 40.

Aanwijzingen voor de prediking In de prediking zou ik de nadruk er vooral op willen leggen, dat wij niet om uiterlijke tekenen moeten vragen, maar om de kracht Gods, die ook ons leven zal veranderen en brengen op de weg naar Gods koninkrijk. Deze kracht zal dan in verbinding moeten worden gezien met het sterven en de opstanding van onze Heer. Slechts dan zal er ook voor ons sprake zijn van een werkelijke bevrijding.

Marcus 8 : 26

En Hij zond hem naar huis en zeide: Ga het dorp zelfs niet in.

Schriftlezingen: Gen. 25 : 19-28; Mar. 8 : 22-26; 2 Kor. 12 : 1-10.

Tekstkeus Vele wondergenezingen verrichtte Jezus, die mede zijn heerlijkheid en Messiasschap openbaarden. Toch wilde Jezus niet, dat vroegtijdig zijn ware zending alom bekend zou worden. Zo ontstond het Messiasgeheimenis, de *verborgen* heerlijkheid van onze Heer.

Uitleg Oogziekten kwamen in de bijbelse landen (ook nu nog) veel voor. Zij waren het gevolg van het vele stof, dat opwaaide en dat vele ziektekiemen verbreidde. Dan was er natuurlijk blindheid als gevolg van de ouderdom, zoals b.v. bij de aartsvader Isaak. Jezus is gekomen, o.a. om de blinden het gezicht te geven (Luc. 4 : 19). In samenhang met de genezing van de blindgeborene zegt Jezus ook dat Hij het licht der wereld is (Joh. 9 : 5). Hij opent niet alleen de ogen der lichamelijk gehandicapten, maar ook van hen, die geestelijk blind zijn. Vele genezingen van blinden door Jezus worden in de bijbel genoemd: de twee blinden van Matteüs 9 : 27 vv., die er niets van mochten zeggen, maar het luide rond bazuinden; de man, die blind en doof was en door de duivel werd bezeten (Mat. 12 : 22 vv.); de blinde Bartimeüs van Jericho (Mar. 10 : 46-52) enz.

De genezing van de blinde in Betsaïda is één van de weinige gedeelten, dat alleen in Marcus voorkomt. Betsaïda (huis der visserij) was een stadje aan de Noordkust van het meer van Galilea. Petrus, Andreas en Filippus kwamen er

vandaan. Jezus heeft het met Kapernaüm en Chorazin veroordeeld wegens zijn ongeloof (Luc. 10 : 13 v.; Mat. 11 : 21-23). Wij kunnen dus geen bijzondere waardering voor Jezus verwachten bij de omgeving van de blinde, maar het is ook mogelijk, dat hij uit een andere plaats kwam (vgl. Mar. 8 : 26). Hij heeft echter vrienden gehad, die in Jezus geloofden, want deze brachten hem bij Jezus met het verzoek hem de handen op te leggen.

Bij deze genezing vallen twee merkwaardigheden op. In de eerste plaats, dat Jezus gebruik maakt van speeksel bij de genezing. Dit gebeurt vaker (Joh. 9 : 16; Mar. 7 : 34). Dit was in die dagen een bekend geneesmiddel, speciaal bij oogziekten (vgl. de *Exkurs* over het gebruik van speeksel in Klostermann's commentaar op het Marcus-evangelie, Tübingen, 1950, p. 73). Hieruit blijkt, dat Jezus zijn wonderdadige genezingen niet in tegenstelling tot de toenmalige medische wetenschap heeft gezien. Het tweede merkwaardige feit van deze genezing is, dat zij zich geleidelijk voltrekt. Eerst ziet de man mensen als bomen wandelen, dan als Jezus zijn handen nog eens oplegt ziet hij klaar en duidelijk. Hieruit blijkt, dat Jezus geen tovenaar was, die zonder enige moeite zijn werk kon verrichten, maar dat ook Hem, zelfs bij zijn genezingswerk, menselijke krachtsinspanningen niet vreemd zijn geweest. Hij verrichtte zijn werk ook hier in voortdurend gebed tot de Vader (vgl. Mar. 7 : 34).

Jezus wil elke ruchtbaarheid aan zijn werk vermijden. Hij wil eerst in het verborgene zijn werk doen. Zo moeten wij ook de slottekst van onze perikoop zien, waarin hij de man verbiedt weer naar het dorp terug te keren (vgl. ook Mat. 9 : 30; Mar. 1 : 44, 5 : 43, 7 : 36, 9 : 9, 8 : 30 enz.). Het is bekend, dat enkele onderzoekers (o.a. Wrede) in dit Messiasgeheim een terugprojectie van de schrijvers willen zien. De discipelen zouden pas tot het aanvaarden van Jezus als de Messias zijn gekomen na het opstandingsgeloof. Om aannemelijk te maken, dat Jezus toch al eerder de Messias was, legden zij hem een z.g. Messiasgeheimenis in de mond. Wij kunnen natuurlijk niet uitvoerig op het onwaarschijnlijke van deze theorie ingaan en verwijzen daarvoor naar het boek van G. Sevenster, *De christologie van het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1948, p. 94 vv.

Wij willen er hier slechts op wijzen, dat het Messiasgeheimenis geheel past in de bijzondere stijl van de openbaring Gods. De heerlijkheid van Christus wordt slechts incidenteel en dan nog slechts aan enkelen geopenbaard. Gods kracht wordt in menselijke zwakheid volbracht (2 Kor. 12 : 9). Juist het kleine en onaanzienlijke heeft God verkoren drager van zijn openbaring of zijn knecht te zijn: Jakob, Jozef, David, het volk Israël, de armen van geest enz. In de primitieve godsdiensten zijn het de dingen, die buitengewoon groot, krachtig enz., die drager van het *mana* zijn. In de bijbel zijn het de heel gewone, zwakke mensen, die Gods openbaring mogen verkondigen, doorgeven enz. Iets van deze stijl kenmerkt ook het werk van onze Heer. Hij handelt in het verborgene, schijnbaar als een gewoon mens. Doch plotseling komt dan iets van die andere dimensie doorbreken.

De dingen blijken anders dan zij op het eerste gezicht schijnen. Schijnbaar loopt de wereld vanzelf, in werkelijkheid wordt zij door God geschapen en onderhouden; schijnbaar was Christus een gewoon mens, in wezen was Hij

meer: de Messias, Gods Zoon; schijnbaar was met Christus' dood alles afgelopen, in werkelijkheid was het de doorgang naar de overwinning in zijn opstanding. Wij zouden dit Gods humor kunnen noemen, omdat humor gekenmerkt wordt door het samenvallen van twee betekenissen: een schijnbare en een werkelijke. Jezus' genezingen eindigen dan ook niet in een *uiterlijke* triomf; in de slottekst van onze perikoop is dit zelfs heel sterk. De man mag niet eens indirect door zijn persoonlijke aanwezigheid getuigen van het ontvangen heil. Schijnbaar gebeurt er niets in deze wereld, maar verborgen zijn er de velen, die het heil hebben ontvangen. Dat is Gods glimlach over deze wereld. Het gewichtige gedoe op de voorgrond schijnt belangrijk, maar is het niet, want Gods geschiedenis speelt zich af in het verborgene, of beter op de achtergrond, slechts zichtbaar voor de ogen van het geloof.

Aanwijzingen voor de prediking De aanwijzingen zou ik hierop laten uitlopen, dat wij mensen niet mogen verwachten, dat, waar Gods heerlijkheid zo op de achtergrond blijft, ónze heerlijkheid van het geloof op de voorgrond zal treden. God vraagt ook van ons de humor van het terugtreden: zie de voorschriften over b.v. het vasten en bidden (Mat. 6 : 5-15, 16-18) enz.

Matteüs 5 : 8

Zalig de reinen van hart, want zij zullen God zien.

Schriftlezingen: Ps. 24; Mat. 5 : 1-12; 1 Joh. 3 : 1-8.

Tekstkeus De zaligsprekingen behoren tot de centrale woorden van het evangelie. Het is daarom merkwaardig genoeg, dat deze tekst in 19 delen van de Postille nog nooit aan de orde werd gesteld. In de Epifaniëntijd vindt hij een zeer geschikte plaats.

Uitleg Matteüs stelt de Bergrede thematisch aan het begin van het evangelie, daarin Jezus als de nieuwe Mozes typerend. Aan het begin van deze Bergrede staan de zaligsprekingen, die men vanuit Matteüs 7 : 29 dient te verstaan: het gaat hier niet om algemene waarheden maar om koningswoorden, die alleen daarom waar zijn omdat Jezus zelf ervoor garant staat. Hij feliciteert (daarin wordt de inhoud van *makarios* goed opgevangen), waar wij misschien zouden condoleren. Voor déze groepen kiest Jezus, omdat Hij weet, dat God hiervoor kiest.

'Wenn der pharisäische Schriftgelehrte und der von ihm in seiner Anschauungswelt bestimmte Laie des Wort "rein", *katharos, tāhōr* hörten, dann dachten sie alsbald und zunächst an die Reinigkeitsgesetze und an die vielen Ueberlieferungen, welche die Gelehrten zu diesen Gesetzen noch hinzugefügt haben' (Bornhäuser). Of, naar Strack-Billerbeck (I, 205): 'Gegen die, so reinen Herzens sind: damit sind die gemeint, deren Herz fest (stark) ist in (durch) Gebotserfüllungen'. Toch is daarmee nog niet alles gezegd: 'Die Tosefta betont neben der Reinheit des Herzens mehr noch die Wahrhaftigkeit, und von da aus verurteilte sie mehr die Heuchelei denn die Schuld' (Huber, *Die Bergpredigt*, p. 41f.).

De toevoeging 'van hart' wijst in ieder geval de gedachte af, dat het hier om de onderwerping onder kultische reinheidsgeboden zou gaan. Voor Augustinus is het reine hart, het eenvoudige, ongeplooide hart. Luther (in 1519): 'Was ist ein reines Herz? Etliche wollen Gott schauen und suchen, indem sie hinaufsteigen, sinnen hohe Dinge und sind gelehrt, da man doch viel mehr in die Tiefe streben soll, wie Gott selber tut, der über den Cherubim sitzt und sieht in den Abgrund. Darum soll man Gott in den Elenden, Irrenden und Mühseligen suchen, auf die auch er selber siehet: da schaut man Gott, da wird das Herz rein und aller Hochmut liegt darnieder' (*Ev.Ausl.* II, 55). In 1522: 'die ein rein Herz haben d.h. die da glauben. Die nicht glauben, die haben kein rein Herz; die erkennen ihn nicht, sondern halten ihn für einen gestrengen Richter und fliehen vor ihm wie Adam im Paradies. Warum? Sie sehen in ihr Gewissen und das ist unrein; darum scheuen sie sich vor ihm und fürchten sich...' (II, 61).

Voor Augustinus was het 'God zien' een zeer centraal gegeven. Het is wezenlijk voor de mens, die naar Gods beeld geschapen is. Maar alleen, wanneer dit beeld in de mens hersteld wordt, kan het verloren vermogen Hem te aanschouwen weer verkregen worden. Het gaat hier natuurlijk niet om een zien met onze lichamelijke ogen, maar met 'de verlichte ogen uws harten' (Ef. 1 : 18), met het door het geloof gereinigde hart (Hand. 15 : 9). Daar de hernieuwing reeds op aarde beginnen moet, begint ook het zien Gods reeds hier op aarde, al zal het hierboven voltooid worden in een openbaring Gods in zijn allereigenste wezen (1 Joh. 3 : 2). Voor Augustinus gaat het dus om de herstelde gemeenschap met God. Een andere opvatting betrekt het zien Gods op het komende Godsrijk en de deelname daaraan. In het Johannesevangelie is het zien Gods sterk op het zien van Jezus zelf betrokken (6 : 46, 12 : 45, 14 : 9). 'Wäre das Wort: "Wer mich sieht, sieht den Vater", ein synoptisches, so wüssten wir genau, was Jesus unter dem Gottschauen gemeint hat' (Huber, 43). Overigens gaat het hier meer om verschillende aspecten dan om tegengestelde opvattingen.

Aanwijzingen voor de prediking Onze eerste reactie kan zijn: dit is een onmogelijke tekst, die ons helemaal niet ligt. Met zachtmoedigen, barmhartigen, vredestichters, zou het misschien nog gaan, maar reinen van hart is ons veel te innerlijk, te weinig actie, te zeer gericht op 'het ingekeerde leven'. En God zien, dat past haast nog minder in onze tijd. Dietrich Bonhoeffer zag in 1943-44 in de gevangenis in Tegel met wonderlijke helderziendheid een nieuwe tijd oprijzen: de tijd van de redelijke, wereldbeheersende mens, voor wie God heeft afgedaan, zowel als helper in de nood als ook als denkhypothese aan het begin van de wereldgeschiedenis of als verklaring van de laatste nog niet door ons opgeloste problemen. Onze evangelieprediking dient daarom niet op de hemel maar op de wereld te zijn gericht en als inhoud te hebben een religievrij Christendom, dat zijn betekenis weet te tonen aan mondige mensen, die zelf met hun problemen worstelen. Dat kan, aldus nog steeds Bonhoeffer, want het Oude Testament is een op deze aarde gericht boek en Jezus Christus is geen religieuze persoonlijkheid, maar 'de mens voor anderen'. God is immers juist aan het kruis bij ons, daar waar Hij ons verlaat en Hij lijdt zelf onder zijn mondige wereld. Christenen zijn mensen, die aan Gods lijden willen deelnemen en zonder God voor God en

met God willen leven. Juist in zijn onmacht en zwakheid is God bij ons en helpt Hij ons. Aldus Bonhoeffer in 1944 (voor de behandeling van deze gedachten van Bonhoeffer vgl. Berkhof, *Christelijk Geloof*, p. 145 en 148).

Nu zijn wij alweer veel verder. Tillich stelde God gelijk met de grond van het zijn, te benaderen in de diepte van ons hart; Robinson populariseerde dergelijke waarlijk niet nieuwe concepties. Het gaf even een brede discussie, maar veel radicaler geluiden zijn inmiddels gaan klinken: God? God is dood. Dit betekent, merkwaardigerwijze, wel niet, dat deze theologen niet aan God zouden geloven, maar wel, dat zij het eerlijk uitspreken: God is geen werkelijkheid (meer) voor mij; mijn leven zou er niets anders uitzien, als er geen God zou zijn. De zin van mijn leven ligt niet in God, maar in mijn medemens. En dat zou ook de grote prediking van Jezus zijn geweest.

Het treft mij telkens: de 18e en 19e eeuw rekenden met God met vanzelfsprekendheid, maar vonden de betekenis van Jezus hoogst problematisch (vgl. Lessing, *Nathan der Weise*, met name de parabel van de drie ringen). In onze 20ste eeuw is God een onbruikbaar begrip geworden ('na Auschwitz'), maar Jezus staat midden in de belangstelling als de grote prediker der medemenselijkheid. Dat is Hij natuurlijk ook, maar op zijn manier, niet op de onze. Dat blijkt al dadelijk uit die koningswoorden aan het begin van zijn openbare werkzaamheid, die zaligsprekingen uit Matteüs 5, dat woord van onze tekst.

Is het werkelijk zo'n onmogelijke tekst? God zien: Is dat niet het echte, het wezenlijke, het onvergankelijke, het licht, de vreugde, het leven gevonden hebben? Onzin, dat dat buiten het levensgevoel van onze tijd zou staan. Juist de jeugd hunkert naar niets anders, zoekt het overal, tot in de narcotica en de psychofarmaceutica toe. Om maar boven jezelf uitgetild te worden, tot vrijheid, tot uitzicht, tot vreugde, al maak je je ziel en je lichaam er mee kapot. Roes, extase, vervoering – is er ooit zo naar gehunkerd als in onze tijd?

Onze tekst is allereerst een afwijzing, passend in de toenmalige situatie. Van de farizeese opvatting, dat het wezenlijke via de vervulling der geboden zou worden bereikt. Ook van de sadduceese opvatting, de meer hoogkerkelijke stroming, dat tempelvroomheid, cultus, liturgie ons tot het wezenlijke zouden brengen. Niet minder van de zelotische gedachte, dat de mens God in zijn grote daden zal zien als hij het maar waagt om in het geloof de wapenen te grijpen en tegen de onderdrukkers in opstand te komen; de opvatting van Barabbas en de beide met Jezus gekruisigde *lèstai*.

Wie dan? Het is natuurlijk niet de bedoeling om in de zaligsprekingen acht of negen verschillende groepen gefeliciteerden te ontdekken. Waarbij de treurenden wel getroost zullen worden, maar niet de aarde zullen beërven, de vredemakers wel Gods kinderen zullen heten, maar geen deel zullen hebben aan het koninkrijk der hemelen. Integendeel, het gaat hier telkens opnieuw om dezelfde mensen. De reinen van hart zijn ook de armen van geest en de treurenden en de vredestichters en de hongerenden en dorstenden naar de gerechtigheid.

Rein van hart, dat was plotseling die ene zeloot aan het kruis, hoeveel bloed er ook aan zijn handen gekleefd heeft. Omdat hij plotseling waarachtig werd, niet meer wegkroop, er eerlijk voor uitkwam, dat hij niets meer te hopen had. Voor hem was de belofte, dat hij God zou aanschouwen: Voorwaar Ik zeg u,

heden zult gij met Mij in het paradijs zijn. Zo heeft Luther het verstaan: waar alle hoogmoed ter aarde ligt, wordt het hart rein. Een rein hart hebben, dat is geloven. Een einde maken aan het vrome maskeradespel, toegeven, dat gij outsider zijt, niet gevonden hebt, dat alles alleen maar mat en dof in uw leven is; en dan Jezus' belofte aanvaarden en weten, dat voor zwervers het Vaderhuis openstaat.

Lucas 9 : 61 en 62

En weer een ander zeide: Ik zal U volgen, Here, maar laat mij eerst afscheid nemen van mijn huisgenoten. Maar Jezus zeide (tot hem): Niemand, die de hand aan de ploeg slaat en ziet naar hetgeen achter hem is, is geschikt voor het Koninkrijk Gods.

Schriftlezingen: Gen. 19 : 15-29; Luc. 9 : 57-62; Filp. 3 : 4b-14.

Tekstkeus Jezus' prediking van het Koninkrijk Gods roept op tot navolging. Dit aspect van het kerygma dient in de Epifaniëntijd eveneens aan de orde te komen. Wij beperken ons tot de derde van de drie uitspraken over het volgen van Jezus, die aan het slot van Lucas 9 worden gegeven.

Uitleg Het kan verleidelijk zijn om psychologische analyses te geven van wat deze man heeft bewogen om zich uit eigen beweging bij Jezus aan te melden (van een roep tot navolging horen wij immers niets). In de trant van 'This is a type of man who always wants to do something, in which he is himself specially interested first, before he addresses himself to the main duty to which he is called' (Bruce, *Exp. Gr. N.T.*). Als wij dan ook zijn verlangen om eerst thuis afscheid te nemen nog wat in het sentimentele trekken, hebben wij precies de angel aan Jezus' reactie ontnomen.

Vele commentaren leggen een relatie tot Elisa's roeping (1 Kon. 19 : 19-21); terecht wijst Berkelbach van der Sprenkel dit als geforceerd af. Wel zinvol lijkt mij het contrast tot Levi (Mat. 9 : 9 v.): 'Levi had done what this man wished to do, but in a different spirit. He gave a farewell entertainment for his old associates, but in order to introduce them to Christ. The banquet was given to Him (Luc. 5 : 29). This man wants to leave Christ in order to take leave of his friends' (Plummer, *ICC*). 'Auch dieser Mann war ... fast entschlossen, sich Jesu anzuschliessen, jedoch nur fast' (Schlatter, *Erl.*).

Jezus antwoordt deze man niet met een vraag (als in vers 57), ook niet met een gebod (als in vers 59) maar met een nuchtere constatering. 'Er durchschaut das "Aber", das in aller menschlichen Bereitschaft für Gott verborgen ist... Ist das Reich Gottes im Kommen, so erhält alles, was sonst das Leben erfüllte, einen rückwärtigen Charakter. Wer es ins Auge fasst, muss der Blick vom Reich Gottes abwenden' (Gollwitzer).

'Ploegen is niet zo eenvoudig, zeker niet in een land met hellende akkers; het vergt een zeer vaste hand en een wakend oog, zullen de voren recht blijven. De ploeger kan niet naar twee dingen tegelijk kijken. Hij moet voor zich uit naar zijn werk zien, want de ploegbeesten trekken door; omkijken kan hij niet,

dan toont hij onmiddellijk niet geschikt voor zijn werk te zijn. Het gaat hier over het Koninkrijk Gods. Het beeld, dat Jezus ervoor gebruikt, is prachtig. De ongeploegde akker is de gegeven wereld, de geploegde akker is de voorbereiding van het Koninkrijk Gods; de oogst komt later ... De goede ploeger laat zich door niets van zijn werk afleiden' (Berkelbach van der Sprenkel). 'Jedes Schwanken der inneren Zugehörigkeit (Jk. 1 : 8 *dipsychos*) stört die im Dienst Gottes erforderte ausschliessliche Hingegebenheit' (Hauck). Het gaat hier om de geschiktheid voor de arbeid in het Koninkrijk Gods, niet voor het binnengaan daarin, aldus Klostermann, met een beroep op 9 : 60 (zo ook Plummer). Kan men ook als niet-medewerkend belangstellende het Koninkrijk binnengaan? 'De volgeling let onafgewend op zijn Voorganger. Doet hij dit niet dan is hij ongeschikt' (Berkelbach van der Sprenkel).

'Wir wollen damit zufrieden sein, dass uns durch Christus Lots Weib zum Exempel gesetzt ist. Denn auf sie spielt er an, wenn er Lk. 9 spricht: wer die Hand an den Pflug legt und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes ... Deshalb können wir leicht erkennen, was das sei, zurücksehen: nämlich von Gottes Gebot abweichen und sich mit fremden Dingen ausserhalb des rechten Berufs befassen' (Luther, *Ev. Ausl.* III, 137).

'Der Luk. 9 : 61-62 erwähnte Mann verfehlt die Nachfolge nicht nur damit, dass auch er sie Jesus als Sache seiner eigenen Wahl anbietet, sondern auch damit, dass er gleich auch noch den Vorbehalt kundgibt: "Jedoch erlaube mir, von denen, die in meinem Hause sind, Abschied zu nehmen!" Wer sich selbst für die Nachfolge zur Verfügung stellt, der kann, der muss offenbar der Meinung sein, er habe das Recht geltend zu machen, unter welchen Voraussetzungen er seinen Vorsatz auszuführen gedenke. Eingeschränkte Bereitschaft ist aber Jesus gegenüber gar keine. Auch er weiss offenbar nicht, was er erwählt zu haben meint: die Nachfolge Jesu ist das jedenfalls nicht. Jesus gebietet sie unbedingt und so kann sie auch nur bedingungslos angetreten werden' (K. Barth, *K.D.* IV, 2, p. 606).

Aanwijzingen voor de prediking Jezus' boodschap en werkzaamheid brengt mensen in beweging. Negatief, doordat Hij gevestigde zekerheden (de overlevering der ouden, de gang van zaken in de tempelvoorhof) aantast en daardoor vijandschap oproept, die alleen maar verlangt Hem uit de weg te ruimen. Ook positief, doordat mensen bij Hem datgene ontdekken, waarnaar zij innerlijk blijkbaar steeds hadden gehunkerd. Zo zien we de oude Nikodemus tot Hem komen, maar ook de rijke jongeling, de ons verder onbekende Grieken, die blijkbaar geen toegang hadden tot de voorhof der vrouwen, waar Jezus placht te leren (Joh. 12 : 21) en de moeders met haar kinderen.

Niet al deze ontmoetingen leidden tot navolging. Hoe sterk de aantrekkingskracht van het Koninkrijk ook moge zijn, bij ons is ook altijd het grote 'maar'. De bindingen aan het bestaande, aan reputatie, aan bezit, aan goede relaties, aan sociaal comfort, aan vertrouwde verhoudingen, aan het oordeel van onze omgeving. In één woord: aan het verleden, dat o zo respectabel kan zijn, maar niet relevant kan blijven als het Koninkrijk nabijgekomen is. En onze 'oplossing'? Heer, ik zal U volgen, maar laat mij eerst...

Twee bijbelse gestalten staan hier als voorbeelden voor ons, de ene negatief, de andere positief. Negatief de vrouw van Lot, die aan haar verleden bleef hangen en met haar verleden onderging. Positief Saulus van Tarsen, voor wie plotseling alle (toch waarlijk niet zo geringe, zie Filp. 3 : 5 v.) glorie van zijn verleden ging verbleken vanwege een andere zon, die in zijn leven ging stralen. Navolging vereist déze vanzelfsprekendheid (zie ook het hierboven gegeven Barth-citaat) om mogelijk te zijn (vgl. Joh. 6 : 67-69). Vanzelfsprekendheid, vanuit het inzicht, dat Jezus alles te bieden heeft, de ware gerechtigheid, de kracht zijner opstanding, ja de opstanding uit de doden. Omdat in Jezus het contact met de Vader werd hersteld en ons hart nu eenmaal onrustig in ons is, totdat het rust vindt in Hem (Augustinus).

Men kan zich afvragen, wat het begrip navolging voor onze verhoudingen concreet te betekenen heeft. In Jezus' dagen was het je netten of je tolkantoor achterlaten en met Hem rondtrekken door het Joodse land. Voor de Iro-Schotse monniken betekende het: je vaderland verlaten en in de verte trekken, als eenmaal Abraham. In de Middeleeuwen was het vaak bijna vanzelfsprekend identiek met in het klooster gaan. Franciscus van Assisi zocht het, wel niet buiten Lucas 9 : 58 om, in het rondtrekken in een zo volstrekt mogelijke armoede. Bij Thomas à Kempis lag het accent op het ingekeerde leven. In de hervormingstijd eerder op het moedige bekennen van het herontdekte Evangelie. Voor de Herrnhutters op de zendingsdienst onder de verworpenen der aarde. Men zou (met het ontwerp-rapport voor sectie II van Uppsala, commentaar, par. 4) kunnen vragen wat het vandaag zou moeten betekenen voor een hervormde bankier in Zürich of voor zijn Rooms-katholieke collega in Brazilië, voor een hongerend kind in Rio of voor een werkloze farmer in Mississippi; voor een agnostisch Duits fysicus in een research-centrum in Genève of voor het leven van zijn lutherse vrouw; voor een Anglicaans verpleegster in Johannesburg of voor een Russische tolk; voor een baptistisch politieagent in Congo of voor een orthodox onderwijzer in India; voor een Spaanse gastarbeider in Holland of voor een Westindische buschauffeur in Londen?

Is het mogelijk hierover verantwoord iets te zeggen? De concrete vormen van hun navolging behoeven wij toch wel niet te geven. Maar voor hen allen, evenals voor ons, zal het toch moeten gaan om de grote ontdekking: dat in het licht van de kennis van Christus Jezus alles wat wij hebben, schade moet worden geacht. En positief: Dat het om meer gaat dan om solidariteit en medemenselijkheid, hoe positief die ook dienen te worden gewaardeerd. 'Elia diende de samenleving van zijn dagen ... met oordeel' (Berkelbach van der Sprenkel). Navolging betekent niet: meegaan met ieder vernieuwingsstreven. Jezus stond zeer duidelijk buiten en tegenover het vernieuwingsstreven der zeloten, die met een beroep op geloof en Godsvertrouwen de gewapende revolutie tegen het Romeinse gezag predikten (zeer fraai uitgewerkt in het al wat oudere boek van Josef Pickl, *Messias König Jesus*). Navolging heeft in vele eeuwen ook heel concreet betekend om tegen de heersende stroom in te gaan en daarvoor de smaad en de eenzaamheid van Christus te dragen. In de 18de en 19de eeuw was dat misschien een optimistische stroom, in onze tijd eerder een pessimistische. Soms was het een idealistische, soms een nationalistische, een individualistische, een

collectivistische, een kapitalistische, een communistische... Versmaad en eenzaam, maar toch als een brandende fakkel, vanwege dat andere vuur, dat ons leven had aangeraakt, die andere schat, die wij hadden ontdekt, die parel van grote waarde, die wij hadden gevonden (Mat. 13 : 44-46).

Als de zaken zo staan, dan kunnen wij niet antwoorden met een 'ja – maar'. Jezus wijst dit dan ook af, omdat het zo nu eenmaal niet kan, evenmin als ploegen kan samengaan met achterom kijken. Ook de schatvinder en de parelkoopman moesten kiezen, maar wij worden niet opgewekt om hen te bewonderen omdat zij er alles voor over hadden, maar om te begrijpen, dat dat volkomen vanzelf sprak. Jezus' komst en werk betekent de breuk tussen verleden en toekomst. Wie hier ontdekte werd op de toekomst gericht, op het Rijk, dat komt, op de nieuwe mogelijkheden des Geestes, op de ongedachte wonderen, die gaan opbloeien op het veld der geloofsgehoorzaamheid, op de nieuwe hemel en de nieuwe aarde.

Dat geldt persoonlijk. Dat geldt ook kerkelijk (hier ligt de enige hoop voor de oecumene, niet in het krammen en lijmen van de scherven van het verleden) en dat geldt niet minder maatschappelijk. Daarvoor is alleen hij geschikt wien de roep te sterk geworden is.

EERSTE LIJDENSZONDAG 1 Samuël 24 : 18

Gij zijt rechtvaardiger dan ik, want gij hebt mij goed gedaan, terwijl ik u kwaad gedaan heb.

Schriftlezingen: 1 Sam. 24; Mat. 20 : 17-28; Rom. 5 : 1-11.

Tekstkeus Het is een waagstuk voor de prediking in de lijdensweken de teksten te ontlenen aan het Oude Testament. Het moet echter kunnen. Want voor de eerste gemeente en de schrijvers der evangeliën lag de verkondiging van lijden, dood en opstanding bij wijze van spreken in het Oude Testament voor het opscheppen. Ik doe dus een poging door hun ogen de genoemde perikopen te lezen. In de hoop, dat het lukt en dat de 'collectieve staar' (wat de lezing van het Oude Testament betreft) ons christenen uit de heidenen van de ogen valt.

Uitleg Exegetisch levert ons hoofdstuk niet zoveel moeilijkheden. Het belangrijkste is, het verhaal te leren lézen; het zo te lezen (hardop), dat je het hóórt en ziet. Dan is driekwart van de preek al klaar. Opvallend is het gebruik van het woord *jad, hand.* Dit komt wel negenmaal voor: vers 5, 7, 11, 13, 14, 19, 21; het verdient, dacht ik, aanbeveling om dit woord in de vertaling op dezelfde manier weer te geven. Het vormt een sleutel tot het verhaal.

In vers 5 en 11 komt het woord *joom, dag*, voor. 'Hinnee ha-joom' – de dag uit duizend, een kairos; de 'ure'.

Verder vestig ik de aandacht op het driemaal gebruikte *mesjieach jahweh*, de gezalfde des Heren (vers 7, 11). Saul is de messiaanse koning, de *nagied* (1 Sam. 10 : 1), heilig en onschendbaar. Von Rad zegt: 'Der König ist und bleibt Mensch; von einer Königsvergötterung weisz das A.T. nichts' (*ThWNT* I,

p. 564). Dit lijkt mij weinig ter zake. De afweer tegen de 'Vergötterung' zit in de messianiteit van het koningschap.

Tenslotte geloof ik, dat het tot de rechte exegese behoort om de plastiek van het verhaal niet te negeren, maar te gehoorzamen.

Aanwijzingen voor de prediking

1. David is de vogelvrij-verklaarde, die zich bergen moet voor het schrikbewind van Saul. Dat is de eerste dimensie van het verhaal; een thema niet onbekend in onze mensengeschiedenis. De overmacht van Saul is zonder toekomst; en hij wéét het (vs 21). Misschien is dit de reden van al het woeden; vanwege de vergééfsheid. De terreur wordt opgedreven door het in het vlees gebrande besef van de definitieve onvruchtbaarheid; het is een verwórpen macht. Wat op de ruggen der mensen uitwoedt, is een twist met ... God.

2. Daarmee is geraakt aan de tweede dimensie van het verhaal (en van onze geschiedenis). David is niet alleen speelbal van macht – hij is de komende, verkórene; de triomferende koning. De verkiezing kijkt er al doorheen. Ook Saul is niet alleen de tyran, de verworpene; de verkiezing werkt na. Hém geldt het woord mesjieach jahwe hoe (vs 11).

3. In vers 5 komt nu de 'dag', de dag van het bonzende hart (vs 6). Er mag weer geleefd en geademd worden. De feiten spreken een verlóssende taal. Gods vijanden vergaan! Is het een werk des Heren of niet? Een *voorzienig* bestel. David heeft een duidelijk récht om toe te slaan; een goddelijk recht, niet alleen om aan Sauls macht een eind te maken, maar tegelijk om zich die toe te eigenen. Er is een DAG, en in die dag een HAND, en in die hand de... GEZALFDE.

4. Uit eerbied voor de gezalfde neemt David een slip; dat is alles. Ver ontoereikend, want zo kan de wereld toch niet gezuiverd worden van de terreur, van de door God verworpen macht (anti-macht). Laat David de door God gegeven *kairos* niet voorbijgaan? Had Barth in 1939 ongelijk, toen hij de Tsjechische soldaat prees? Was in 1945 de aanslag op Hitler ten onrechte? Ons Westeuropees christendom heeft een vrij loyale en conformistische houding aangekweekt tegenover de overheid 'bij de gratie Gods'. Vinden wij die terug in Davids terughoudendheid?

Dat is vrijwel uitgesloten. In ons verhaal is de verkiezing (koningschap bij de gratie Gods) geflankeerd door de verwerping; de verkorene (alleen de verkorene!) kan verworpen worden. Verbond en verkiezing sluiten de onmenselijke razernij (de rebellie) niet uit, zij roepen die veeleer op. In onze loyaliteit ontbreekt teveel de afstand; wij zijn gezag = gezag-mensen óf wij slaan door naar de overkant.

5. Saul is in Davids hand; niet mis te verstaan teken van zijn *einde*. Maar het is een bijzonder einde. Want wat doet die hand? De Heer beware hem er voor, dat hij die hand aan Saul zou slaan.

Waarom? Wij raken het spoor bijster, wanneer wij ons in ethische categorieën begeven; wanneer wij macht b.v. tegenover weerloosheid plaatsen; of er een opwekking in horen niet ons recht in eigen hand te nemen (zie *Verkündigung des Kommenden*, p. 48-54, 74-75). Davids hand is een messiaanse hand; de hand van deze komende mesjieach is niet geroepen om instrument te zijn van

het gericht; die mag uitbeelden en prediken ... de ontferming. De komende gezalfde des Heren is aan de verworpene niets anders schuldig dan het evangelie der genáde. Dé Gezalfde beantwoordt het woeden der verworpenen met zijn Offer, tot hun heil.

Barth raadde in zijn brief aan een dominee in de D.D.R. aan om ter zake te blijven, te blijven 'bij het hier en ginds vreemde en onpopulaire evangelie van de vrije genade' (36, 21). Van allerlei kanten kwamen de mensen, die het Barth tot zonde gerekend hebben, dat hij genoegen nam met een afgesneden slip. Zie verder *K.D.* IV, 1, p. 485-494: 'es sollte sein Königtum ... die Alleinherschaft der Gnade seines Gottes bezeugen'. En *K.D.* II, 2, p. 375 v.v.: 'Gott will dasz der Verworfene glaube und als Glaubender ein erwählter Verworfener werde' (p. 563).

6. Sauls reactie: hij weende, 'want gij hebt mij goed gedaan'. Dit wenen is indrukwekkend; de verworpene (en zijn macht), die het heil ontmoet. De confrontatie van het 'godvergeten' mensenbestaan (de ziek-geworden achterdocht als macht) met het Evangelie van Hem, die de komende koningknecht is door de zonde te dragen. Het is moeilijk te verstaan, dat de razernij op het 'erf der verkiezing' zijn toppunt vindt bij het kruis van Jezus, de Gezalfde. Als dit kruislijden vanuit het Oude Testament zijn historische dimensies krijgt – hoe aangrijpend is het dan, dat deze 'razende' (ook de tot razernij geworden macht) weent en zegt: Gij hebt mij goed gedaan. Midden in de verwerping speelt de verkiezing na in de verkondiging van het evangelie der genade.

TWEEDE LIJDENSZONDAG 1 Samuël 28 : 15

Ik verkeer in grote nood: de Filistijnen strijden tegen mij, en God is van mij geweken.

Schriftlezingen: 1 Sam. 28 : 3-20; Mar. 15 : 29-37; 1 Petr. 5 : 6-11.

Tekstkeus Bij de eerste schets heb ik al gezegd bij het Oude Testament te rade te gaan. Mijn bedoeling is enkele grepen uit de boeken van Samuël te doen. 1 Samuël 26 is ook een boeiend hoofdstuk, maar wellicht teveel doublure van hoofdstuk 24. Ik spring, vrij willekeurig, over op Saul te Endor.

Uitleg Ook ditmaal zijn er weinig exegetische moeilijkheden. Het verhaal moet gelézen; het moet gebéuren; en niet als een anekdote, maar als geschiedenis, actueel. Je moet de bijbelse geschiedenis niet actueel máken, zij is het. Wanneer wij de verhalen als anekdote gebruiken, kan het onmogelijk prediking worden. God maakt geen heils-anekdoten, maar heilsgeschíedenis. Dat wil zeggen de gebeurtenissen worden bepaald en gestempeld vanuit het Midden. Wie vanuit de anekdote bij het kerugma van dood en opstanding van Jezus Christus terecht wil komen, verzeilt in die appendix-preken: de Heer Jezus zit als het venijn in de staart.

Na hoofdstuk 28 : 2 moet u hoofdstuk 29 lezen: David wordt niet als hoofd van Achis' lijfwacht geaccepteerd. Vers 6 geeft een woordspeling, waaraan ik nogal waarde hecht: *Wajjisjeal Sjaoel.*

Aanwijzingen voor de prediking

1. Saul is niet alleen van-binnen-uit, maar ook van-buiten-af bedreigd. De Filistijnen mobiliseren. Hoe bedreigd is de macht; men kan zeggen, hoe sterker hoe zwakker. Wie een vuist maakt (force de frappe), voert de vrees op. De legers stellen zich op rondom de vlakte van Jizreël, 'zu allen Zeiten die Stätte der groszen kriegerischen Auseinandersetzungen'. En toen Saul het leger der Filistijnen zag, werd hij zeer bevreesd en zijn hart beefde zeer (vs 5; vgl. 24 : 6).

2. Dit is meer dan een psychologische notitie; het beven heeft te maken met het formaat van het gebeuren. Al zouden de kronieken van het Nabije Oosten over dit treffen niets vermelden – er is wat aan de hand! De Heer is bezig af te rekenen met zijn gezalfde; en in het beven wordt dit voelbaar (vs 17).

Waarom wordt dit verhaal verteld? Toch niet omdat Israël er een voorkeur voor heeft zijn militaire nederlagen te boekstaven? Er is vrees en beven omdat God de Heer zijn spoor van gericht en verwerping trekt; een soort 'doomsday'. Die dimensie zit in alle geschiedenis.

3. Laten wij alstublieft niet terechtkomen in een platte geschiedenis-theologie, die de hand Gods vereenzelvigt met een resolute en volstrekte vernietigingsmacht. Wat moet de prediking met zo'n God aanvangen? Het gaat om een God, die ook in het beven voor de doomsday doende is zijn heil te ontsluiten en zijn Woord het behoud te doen horen. Het Nieuwe Testament is ervoor om ons, als wij het nog niet wisten, dit aan het verstand te brengen. Wie geen oog heeft voor het gericht, verstaat de genade niet. In de verwerping gaat het om de verkiezing. En dat voltrekt zich allemaal in die z.g. banale geschiedenis van ons. De geschiedenis van Saul en de lijdensverhalen zijn er om ons dat duidelijk te maken.

4. Saul vroeg de Heer; *wajjisjeal Sjaoel*, de gevraagde vraagt. Saul is een gevraagde, er is om hem gesoebat en gesmeekt, door de mensen en door God. God heeft met de koning een gooi gedaan naar zijn sjaloom; Hij heeft naar Saul gesnakt, gehunkerd, omderwille van het werk zijner handen. Daarom mag en moet die gevraagde ook een vrager zijn; hij moet als het ware aan God, met God mee, vragen, opdat de bergen vrede zullen dragen en de heuvels heilig recht. Lees het in de koningspsalmen. En het Nieuwe Testament vraagt ook om die gezalfde, de koning, die recht verschaft. Gods goddelijkheid zit daarin, dat Hij zulke dromen droomt en er alles voor over heeft. Saul vroeg de Heer; dat is zijn wezen; zelfs in de rebellie is hij een smekeling; en smeken is tenslotte alleen hongeren en dorsten naar de gerechtigheid, naar de Messias en zijn Rijk. Ook Saul moet het van David hebben. En betrek dit gerust op de 'machten' om ons heen, in het veld van de eigen geschiedenis.

5. De Heer antwoordt niet. Hij is niet afwezig, maar zwijgt; een geweldig thema in het leven van mensen en wereld – juist daar, waar het Woord gehoord is! Niets zeggen is erger dan er-niet-zijn (cf. M. Buber: *Chassidische Bücher*, p. 432). Ook het Nieuwe Testament weet ervan; zie b.v. Matteüs 27 : 46. De nood der prediking ('dat het niets meer zegt') kan zelf tot een ontzaglijke prediking worden; de prediking van het zwijgen Gods. N.B.: prediking, dat wil zeggen heils-boodschap. Het lijdensevangelie kan men zo samenvatten: de blijde boodschap van het zwijgen Gods. Dit zwijgen als hét Woord.

6. De Heer antwoordde niet. En waar gaan wij dan te rade! U hoeft niet uit te weiden over occultismen en zo; dat is nauwelijks interessant. Ook onze theologie (theo-logie!) komt zelden verder dan ... het lot. Inflatie van het woord is: dat wij het zwijgen Gods verdonkeremanen achter praatjes, die geen gaatjes vullen; ontdek de genade in het gericht! Het profetische in deze geschiedenis is, dat de oriëntatie op het lot de dood betekent (vs 16-18). Een ontstellende passage. Als je deze hoofdstukken leest, liggen de preken bij tientallen voor het oprapen. Maar vergun het de teksten, dat zij naar ons toekomen; 'als een man' zei van Deyssel.

7. Ach, zo verloren en verlaten is Saul: en wie met hem? 'Ik verkeer in grote nood' (15). Wat doen wij ook bij dat 'bovennatuurlijke' (vs 13: elohim!)? In grote nood: vanwege de Filistijnen. Natuurlijk, ontken dat nooit. De vijanden van Oost en West zijn geen ficties. Maar binnen die feiten speelt zich een ander drama af: God is van mij geweken (vs 15). Gewéken! Zo'n woord moet u lang laten naklinken. Het is ook een vorm van Gods aanwezigheid; zoals de verwerping bij de verkiezing hoort.

Ook de verlatenheid, waarvan het lijdensverhaal spreekt, is ménselijke verlatenheid, zoals die in het verhaal van Saul aangrijpende geschiedenis is. Wie het woord van de gekruisigde Heer hoort, weet pas wat er met Saul aan de hand is; de diepte én de hoogte. Het Oude Testament kan ons helpen los te komen uit de cel van het al te persoonlijke; wij staan in een geschíedenis. En is dat een eer of niet?

DERDE LIJDENSZONDAG 2 Samuël 6 : 22

Ja, ik zal mij nog geringer gedragen dan ik deed...

Schriftlezingen: 2 Sam. 6 : 1 (of 11)-23; Mar. 11 : 1-10; Filp. 2 : 5-11.

Tekstkeus Het wekt misschien bevreemding om dit verhaal te gebruiken voor de prediking in de lijdensweken. Maar deze processie, vol 'blijde uitgelatenheid' (v. d. Leeuw: *In den hemel is eenen dans*, p. 50) vindt een soort pendant in de intocht in Jeruzalem (Mar. 11). Ook hier worden in het koningschap macht en glorie teruggedrongen; de koning als dienaar-priester komt naar boven, waarbij 2 Samuël 6 : 22 uiterst verrassend is.

Uitleg Men heeft verondersteld, dat 2 Samuël 6 oorspronkelijk een geheel heeft gevormd met 1 Samuël 4: een zelfstandig verhaal de lotgevallen van de ark betreffende. Deze traditie is dan later op twee verschillende plaatsen in onze cyclus ingevoegd. (L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*). Dit zou in ieder geval duidelijk onderstrepen de grote betekenis van de ark. David heeft daarvan gebruik gemaakt om een stevig 'geestelijk' fundament onder zijn koningschap te leggen. De betekenis wordt als het ware politiek uitgebuit, ten bate van het koningschap en de 'stad des groten konings'.

Het is waardevol om de contouren en het concreet politiek-historische feit in het oog te krijgen; want zo krijgt de tekst pas reliëf. De heilsgeschiedenis

heeft met dit concrete gebeuren te maken en de profetie (Samuël behoort bij de nebie-im) maakt gebruik van de kroniek. Het plan van David dient het plan van God (zie hoofdstuk 7) en de koning zelf is teken, hij is 'gezalfde'. Daarom verwijst de 'vrees' van David (vs 9) naar meer dan magie. Het is ook niet ter zake in Michal de 'zure' te zien. Er wordt een verschil in opvatting aangaande 'koninklijke waardigheid' zichtbaar. 'God kan haar en haars gelijken niet gebruiken voor zijn Koninkrijk' (O. Noordmans, *Gestalte en Geest*, p. 46-48). Vers 20: *Mah-nikbad:* wat een eer, een majesteit; vers 22: ik zal *sjafal, sjofel,* zijn.

Aanwijzingen voor de prediking

1. David haalt de ark binnen, in processie. Zie voor de entourage vers 5, 15. Maar de tamboerijnen klinken niet alleen om luister bij te zetten bij een religieus-politieke stunt van David. De ark, volgens Gressmann een relikwie, is een teken van het verbond, een troonzetel van de Heer, 'die op de cherubs woont'. De ark ís een kist, en in zoverre kunnen wij hem gebruiken voor onze doeleinden. Maar hij ís ook handelend subject (zie 6 : 1-10). Profetisch gezien is Jahweh zelf present; als strijder en koning. Profetisch brengt niet David de ark in Jeruzalem; de ark brengt hem er; de ark houdt intocht.

2. Wij moeten ons dus niet teveel verbazen over de muziek en de dans. Volgens Psalm 98 gaan zelfs de zee en de bergen meedoen, de stromen gaan in de handen klappen, als de Heer als koning wordt begroet (vs 6). En in Marcus 11 is hetzelfde aan de hand. In 1964 werd in de U.S.A. een optocht (een processie) naar Washington gehouden, ter wille van de negers en hun rechten. (Zie *Wending*, dec. '64, p. 698: I have a dream ...). Ieder zoeken van het Koningschap Gods en zijn gerechtigheid is zo'n schreeuw om vrijheid. De ark wordt binnengedragen; wij verlangen dat hij zelf intocht houdt. Het '*verlossende Woord*' wordt ingewacht en afgesmeekt.

En als wij bij de ark willen denken aan Woord en Sacrament, is het goed te weten, dat zij zo de wereld willen ingaan; de prediking is een processie, een reformatorische daad op het erf van het concrete leven en de concrete geschiedenis. Anders worden prediking en geloof weinig relevante arabesken.

3. Michal (niet voor niets staat erbij: *bath Sjaoel)* 'verachtte David in haar hart'. Zij mist de *kabood* (20) van het koningschap; het is haar te weinig glorieus, te weinig sacraal en goddelijk. Deze 'verachting' trekt een enorme voor door de geschiedenis; God in zijn openbaring is ons te weinig goddelijk. De 'smaad' heeft altijd betrekking op de ménselijkheid Gods. Hij is ons te 'sjofel'. Men kan de priester niet uitspelen tegen de koning (alsof de Schrift bij wijze van spreken de zaken van het publieke leven en de politiek zou negeren) – maar het is toch vol profetische zin, dat David in dit verhaal als kóning een priésterlijk kleed draagt (vs 14). Michals kritiek heeft daarmee te maken: dat de kóning zich priésterlijk gedraagt.

4. Let er op, dat juist in dit verband gerept wordt van Davids 'verkiezing' (vs 21: *jaweh asjer bachar-bi mee-abiecha:* bóven uw vader!).

Ter wille van het heil, van de sjaloom op aarde, verwerpt God het Saulskoningschap met zijn *kabood* van de absolutistische monarchie; en kiest voor

het Davidisch koningschap. Het spectrum van het Licht des heils is opgebouwd uit het donker van verwerping (en wij ontdekken juist daar de kabood!) en de glans der verkiezing (waar wij het sjofele zien). De verachting van Michal loopt gelijk op met de verkiezing van Jahweh.

Een parallel vindt u in Lucas 15 : 28; waar van de oudste zoon staat: hij werd boos en wilde niet binnengaan. Tegen de achtergrond van ons verhaal en van het Oude Testament ontdekken wij, op welke wijze (in welke gestalte) die 'genade' van de Vader de historie binnengaat én op welke wijze (in welke vorm van gezag en heerschappij) onze 'boosheid' zich in de wereld vertoont.

5. In de wereld rijdt de ark binnen; er is de vreugde, 'hosanna', maar Hij gaat het lijden binnen. De nederigheid gaat tot de dood (Filp. 2 : 8). Waarom? Omdat het Evangelie van Jezus de Knecht (het Evangelie van het koningschap, Mar. 1 : 14) ook vandaag nog een rechtstreekse oppositie betekent tegen de 'Sauls-heerschappij' en zijn kabood.

Davids eer is zijn verkiezing; en deze culmineert in de profetie: 'Ik zal mij nog geringer gedragen dan ik deed'. Zo diep gaat het priesterlijk koningschap van de verkoren gezalfde, dat hij zich ontbloot en ontledigt; gehoorzaam tot de dood. Dat is de kabood van het messiaanse kóningschap; ook boven het kruis staat (als profetie): INRI. Het gaat in het lijden van de Messias om de vervulling van b.v. Psalm 72 (een koningspsalm). Daarin wordt de *weg* ontsloten. Bij het Evangelie van lijden en sterven hoort daarom de vreugde. In brood en wijn wordt zij uitgedeeld, de wereld ontvangt het leven.

> Laten de kinderen Sions juichen over hun koning;
> laten zij zijn naam loven met reidans,
> hem psalmzingen met tamboerijn en citer... (Ps. 149).

VIERDE LIJDENSZONDAG — Johannes 15 : 1 en 5

> Ik ben de ware wijnstok en mijn Vader is de landman...
> en gij zijt de ranken.

Schriftlezingen: Jes. 5 : 1-7; Joh. 15 : 1-8; Op. 14 : 6-13.

Tekstkeus In het grotere kader van het Johanneïsch evangelie, waardoor wij ons laten leiden, lijkt het van belang hoofdstuk 15 cum annexis voor de komende 3 passiezondagen aan te houden. Het is een stuk uit de afscheidsgesprekken. Het kruis komt in zicht. Uitwendig scheuren de verbindingen stuk. Wezenlijk klemmen de hechtingen des te sterker. De werkelijkheden worden nu openbaar: de werkelijke wijnstok, de werkelijke liefde, de werkelijke haat en de werkelijke volharding. Daarmee hebben wij de inhoud van de prediking in de rij gezet.

Uitleg Mandeese mythologische teksten kunnen het spraakgebruik van Johannes wel hebben geraakt: 'Aan de oever van de Jordaan van het eerste leven, staat de wonderbare wijnstok opgericht, waarvoor elke dag mijn dagelijks gebed en lofprijzing omhoog stijgen' (J. Behm, *ThWNT* I, p. 346). Er is niets op tegen een verband met algemeen oriëntaalse gedachten aan te nemen.

Maar het is buiten alle twijfel, dat de inhoud van het Nieuwe Testament ook hier vulling is met oudtestamentische materialen. Hosea 10, Jeremia 2, Ezechiël 15 en Psalm 80 moeten in het leerhuis wel zo bekend geworden zijn, dat een joodse leerling daarin zijn gedachten nimmer voorbij kon komen. Dat geldt voor de schrijver van het evangelie en voor Hem die door de schrijver aan het woord gelaten wordt. Jezus heeft in de *eimi*-teksten vaker over de werkelijkheid tegenover de voorafgaande schijn of schaduw gesproken. De goede herder staat tegenover de gehuurde, het ware brood staat tegenover het voorbijgaande manna, het ware licht staat tegenover het slecht of helemaal niet helpende licht op het pad. Zo is dan nu de ware wijnstok gesteld tegen de achtergrond van het Messiaanse volk, dat verwachtingen wekte, maar zo pijnlijk teleurstelde. Op het front van de tempel in Jeruzalem was nog altijd het symbool van Israël uitdagend tentoongespreid: een rank met dikke druiven in trossen. En de munten hadden sedert de tijd van de Makkabeeën hetzelfde herkenningsteken op de ene zijde. Hoevelen in Jezus' tijd zouden niet met trots zo'n oude munt bewaard hebben.

Maar Jezus noemt zichzelf de *alethinos ampelos*, de ware, echte wijnstok. Het gaat om de *aletheia*, de waarheid of beter de werkelijkheid, die nu in de persoon van Jezus zich aandient. De waarheid is in leugen veranderd, de schepping in wereld. De mensen zoeken de echte werkelijkheid wel terug te vinden. Maar in hun eigengemaakte religie slagen zij niet het rechte antwoord te vinden. Israël is ook niet geslaagd. Maar Jezus is de waarheid en het leven (zie R. Bultmann, *Theol. d. N.T.*, p. 378 v.v.).

Het verband tussen de wijnstok en de ranken wordt uitdrukking van het ware geloof. De ware wijnstok geeft het ware geloof. Het rank zijn is het levende geloof. Zouden wij hier het vruchtdragen als zin van het geloof over het hoofd zien, dan zouden wij de inhoud wegdoezelen. Toch is het juist de bedoeling van deze perikoop om te bewijzen dat het geloof vruchteloos zou zijn, als het zijn voedingsbodem niet had. *Chôris emou ou duuasthe poiein ouden* (vs 5). Uiteraard moet men hier de geliefkoosde manier van spreken over 'geloof' of 'navolging' in de vorm van het Griekse *menein* en *emmenein*, zoals Johannes dat telkens herhaalt, voor ogen houden. Meteen staat de verwantschap met het Paulinische en *Christôi einai* duidelijk in het licht. Men leze alleen maar even de concordantie na op deze woorden om het perspectief bij te houden.

Aanwijzingen voor de prediking Als de Heer zich de ware wijnstok noemt, dan moet eenmaal het kruis ter sprake komen vanwege de solidariteit met het verleden. Jezus zet zich zeker niet primair af tegen Israël, de wijngaard waarover God bitter bedroefd en schreiend verontwaardigd was volgens Jesaja (Schriftlezing Oude Testament). Hij komt zelf uit Israël voort, omdat Hij in het vlees van dit volk juist is binnengegaan in het bestaan en het lot der wereld. Het heeft iets te maken met het drinken van een beker en het treden van de wijnpers en het gevoel van de spruit uit een afgehouwen tronk te zijn, als hier na alle teleurstellingen de rol van de ware wijnstok gespeeld moet worden.

Als de Heer zich de ware wijnstok noemt, dan komt ook daarin het kruis ter sprake omdat Hij bij voorbaat solidair is met de toekomst. Het snijden en knip-

pen aan de ranken door de landman is een pijn, die gevoeld wordt tot op de wijnstokstam. De komende eeuwen hebben hun eigen dorheid, rotheid, stormschade, operatieve bewerking. Het zal voelbaar worden dat niemand goedkoop gelooft in de Wijnstok. Het is al gevoeld in het leven van Jezus van Nazaret. Het is ook al uitgesproken in deze woorden tot de eerste leerlingen. Vlak na het avondmaal, waar het brood gebroken, de wijn gedronken was uit de gekwalificeerde beker.

Het grote aanbod, de presentatie van het heil, ligt echter hier vooraan op de toonbank. 'Ik ben de echte wijnstok'. In de vertelling van het oude verhaal van Jesaja en anderen op een nieuwe wijze ligt iets van de onthulling van het monument dat in Israëls geschiedenis zo dikwijls ontworpen, geschetst en toch nooit als kunstwerk gecreëerd was. Nu echter is het er. 'De ware wijnstok'. Het doek er af. Of het gordijn omhoog. Het echte spel van Gods bedoelingen gaat nu ernstig beginnen. En de nodiging is er om mee te doen, betrokken te worden in de vruchtbare mogelijkheden die er van nu af aan zonder aarzelen gegeven zijn. De wijnstok is als beeld meer dan vele andere bekende uit het evangelie, omdat het zo uitermate duidelijk beeld van de beschikbaarheid is. Gods grootste gave is de Zoon des mensen, die eindelijk weer krachtbron en levenscentrum voor het volk en de volkeren mag betekenen.

Prof. Berkouwer heeft in zijn *Het Licht der wereld* (Kampen 1960) met opzet over deze woorden van het evangelie geschreven dat zij gesproken zijn tot luisterende mensen. Gewone mensen van de straat, van het werk, uit een gezin, uit een café en uit een ziekenhuis, waar men vast zit aan trekkende verbanden. Maar de enkele mens wordt door het Evangelie nooit uitgewist. Eerder komt hij tot zijn recht. Want er zijn allemaal ranken. Allemaal vast aan de stam. Direct en wellicht indirect. Maar zeker gaat het om de hechting en enting op de stam. Dat is de Heer. Deze nieuwe 'binding' moet sterker worden dan al die andere. De Heer kan ze allemaal, allemaal wel dragen als wijnstok.

Dus gaat het erom als rank in de wijnstok te blijven.

De Zoon zelf blijft in de Vader. Zonder intermittering is dit verband. Daarom is het werk van de Zoon een werk des Vaders, het woord van de Zoon een woord Gods. De Zoon zal als wijnstok beschikbaar en gevend blijven 'in de ranken'. Van bovenaf is er de vaste toezegging. De vruchteloosheid, het wegblijven van vruchten, zal de fundamentele problemen openbaar maken. Veelbetekenend en schrikwekkend (Schriftlezing Openbaring) zal het gemiste contact met de Bron zijn. Hoererij in de bijbel is het gescheiden leven van de echte Levensbron. Dat is dan het gebrek aan geloof, het niet blijven bij de Heer. De intensieve verbondenheid in haar posiviteit moet betekenen dat de gedachten van de Heer overgaan naar het denken van de volgelingen; zijn gevoelens worden hun gevoelens; zijn daden worden hun daden; zijn mentaliteit en intentie worden de hunne. Nauwelijks hoeft meer gezegd te worden, dat Johannes het geloof eenvoudig niet kán beschrijven als een overeenstemming in verstandelijke zin met waarheden, begrippen, uitspraken, woorden. De overeenstemming met Christus een gemeenschap in alle dimensies, dat is het theologisch program van de vierde evangelist. Daarom is het zo weinig theoretisch. Men heeft enige reden om Johannes een mystiek denker en getuige te noemen. Evenwel is dan weer

te zeggen, dat deze mystiek klaar, nuchter is als de dag, omdat zij praktisch is. Praktisch betekent: tot in het handelen toe. Omgekeerd mag men hier duidelijk zien dat zijn christendom geen pragmatisch christendom is zonder meer. Johannes zal nooit zeggen dat het maar op de resultaten aan komt. Nee, het komt veeleer aan op de wortels en de verbindingen.

Dit is allemaal waar, omdat men moet zeggen, dat het doel van Gods plannen uitgedrukt wordt in het oogsten van vruchten. De landman wenst vruchten, veel vruchten zelfs. Hij is er in verheerlijkt. Hijzelf komt aan zijn trekken en tot zijn recht in het vinden van vruchten uit het bedrijf: De wijnstok met de ranken. Als wij de komst van Christus, zijn inzet in de geschiedenis noemen: de beschikbaarheid des Vaders in de Zoon, dan moeten wij zeggen dat de plaats en taak van het geloof en het ware mens-zijn is uitgedrukt met het woord: bruikbaarheid. Het laatste is het enig juist corresponderende met het eerste. Wij waagden de uitdrukking hierboven, dat het spel echt beginnen kon toen de ware wijnstok zich onthulde en aanbood. Nu zeggen wij daarbij, dat meespelen nimmer opgevat kan worden als een marionettenspel. Het blijven is wachten op de dagelijkse inspiratie en het eigenlijke actieve bezig zijn, het werken is bidden. 'Zo gij in mij blijft en mijn woorden in u blijven, vraagt wat ge maar wilt, en het zal u geworden'. Hoe praktisch gericht en toegespitst op de dienstbaarheid is hier het gebed. Wat ge maar wilt ... Wat kan in dit verband, wat kan ooit gewild worden dan: vruchten voortbrengen?

VIJFDE LIJDENSZONDAG — Johannes 15 : 13

Niemand heeft grotere liefde, dan dat hij zijn leven inzet voor zijn vrienden.

Schriftlezingen: Hos. 11; Joh. 15 : 9-17; 1 Joh. 3 : 11-17.

Tekstkeus Als de ware wijnstok uitdrukking is geworden van het werkelijke leven uit Gods volle liefde om die liefde door te geven, dan moet nu het woord liefde het beheersend accent krijgen. Onweerstaanbaar gaat het uitlopen op de verkondiging van de nova lex, het nieuwe gebod. Maar de onderlinge liefde der vrienden komt voort uit de liefde van de Heer. Hoe komen zij aan de wonderlijke naam 'vrienden', als zij het niet gemaakt zijn?

Uitleg Evenals de meeste oosters-orthodoxe theologen is de Johanneïsche Nikolai Berdjajew gaarne bezig de eros te beschrijven als de opstijgende en opeisende, ja de verslindende liefde. Terwijl dan de agapè de afdalende en schenkende, opofferende liefde is. Misschien is de onderscheiding wat scherp, maar ze is zeker boeiend en duidelijk.

Ethelbert Stauffer oriënteert zich aan Johannes 3 : 16 en 1 Johannes 4 : 9, als hij zegt dat voor Johannes de agapè het principe der christuswereld is, die opgebouwd wordt middenin de kosmische crisis van de tegenwoordige bedeling. Hij stelt dit tegenover Paulus, die de agapè als principe der toekomst ziet. Liefde is het alles verbindende woord: Gods hart, Christus' werk en het leven der gemeente (vgl. *ThWNT* I, p. 53).

Ook Bultmann gaat uit van dat woord van Johannes: 'God heeft zijn Zoon gegeven om zijn liefde te bewijzen'. Het zenden is dè daad van Gods liefde. Het Griekse denken heeft de klank van het Paulinische *paredooken*, maar dat het Gods liefde is komt vooral daarin uit dat de *monogenes*, de geliefde Zoon gezonden wordt (vgl. Bultmann, *Theologie des N.T.*, p. 387).

Karl Barth houdt zich bezig met het min of meer opvallende gemis van het woord liefde in het Oude Testament om het werk Gods aan te duiden. Het duikt pas op bij Hosea en Jeremia. Hij zegt, dat het in de eerste tijden zo vanzelfsprekend gegeven en beleefd is in het verbond, dat het overbodig was het te zeggen. Des te hartstochtelijker is het in latere, slechtere tijden tegenover Israëls falen en ontrouw betuigd. Maar men moet toch wel zeggen dat de liefde het centrale bijbelse begrip is. Of beter: 'Men kan de liefde Gods niet met een abstract begrip, men kan haar alleen maar met de naam Jezus Christus adequaat aanduiden. Het is Gods wezenlijke daad, in Israëls geschiedenis aanvangend en in die mens voltooid' (vgl. Barth *K.D.* IV, 2, p. 867).

Instructief is de passage die Romano Guardini wijdt aan dit gedeelte van Jezus' afscheidsgesprekken, die hij evenals anderen vergelijkt met de afscheidsuren van Socrates en Boeddha. Eigenlijk lijkt de scène in het evangelie maar pover en het is haast een verzoeking om niet over te stappen naar de kring der vrienden van deze twee groten in plaats van de vriendenkring rond Jezus. Socrates heeft geworsteld om de overeenstemming tussen het handelen en de bovennatuurlijke waarheid van de eeuwige wereld. Hij bereikte het in de laatste nacht. Hij is verheven boven het leven en boven het sterven. Boeddha doorloopt nog eenmaal alle trappen der meditatie en bereikt als voltooide de macht over het leven. Hij is volledig verlicht. Hij kan alles laten vallen. Hij houdt het eeuwige Niets over. Beide figuren zijn groot als mensen die de wereld overwonnen hebben en hun volgelingen uitnodigen dezelfde hoogte te beklimmen. Jezus echter daalt af naar de diepten van menselijke schuld en lijden om die op zich te nemen. Daarvoor is zijn woord van de liefde, die het leven inzet, alleen het juiste en toereikende (vgl. R. Guardini, *De Heer*, p. 588-594).

De naam 'vrienden', die hier aan de leerlingen gegeven wordt in tegenstelling met dienstknechten, lijkt een parallel met 'broeders'. In Romeinen 8 is de stervende Jezus onze broeder geworden en wij broeders van Hem. Overigens kan men denken aan Psalm 25 : 14 en de inwijding van broeders in de gnostische sekten in het geheim van de gemeenschappelijke kennis. Inhoudelijk komt men met de laatste parallellen niet veel verder (vgl. art. Geheimnis van Osterloh in *Bibl. Theol. Handw. Buch* en art. Bruder in *Theol. Begriffslex. z. N.T.* van Günther).

Aanwijzingen voor de prediking De tekst van de grootste liefde, die het leven op het spel zet voor zijn vrienden, is allereerst een declaratie van het komende lijden. Jezus zegt ermee dat Hij de kruisweg bewust aanvaardt en betreedt. Van binnenuit heeft Hij alle consequenties op zich genomen. Hij eist niets voor zichzelf. Hij zal alles geven. Zonder innerlijke en uiterlijke reserves. Dit zal de weg zijn die Hem vernedert, maar die tegelijk de anderen omhoogvoert.

De terminus a quo van de liefde is het hart van de Vader. Die heeft immers de

wereld zo liefgehad, dat Hij er aan begonnen is de Zoon te zenden. Het plan en de wil des Vaders worden consequent uitgevoerd. Jezus heeft zijn ganse bestaan daaraan gewijd. Hij doet niet anders. De terminus ad quem is de actieve deelname aan deze vorm van liefde. Het bewaren van de geboden en het blijven in Christus zal uitlopen in en openbaar worden door het liefhebben van elkander (vgl. epistellezing). Het eerste dringt tot het laatste.

Om dit te zeggen en te horen is een zaak van vreugde-overdracht. Diep uit het hart van Jezus komt de vreugde over het heilsplan en het werken aan Gods plannen. En dit is een blijdschap die aanstekelijk werkt. Het Evangelie krijgt er zijn naam door. Blijde boodschap van Gods heilzame plannen en daden. Dit te zeggen en hieraan werken is een uitermate grote zaak. Niets is groter en ook aantrekkelijker. Niets brengt meer vreugde teweeg. 'Hij heeft de schande niet geacht om de vreugde'. En het doel, de voltooiing van de blijdschap is de vreugde in mensenharten. Wat kan men beter horen, als men oren ervoor heeft?

Het eigen leven poneren of daar neerleggen, opdat men dat leven neme als het nodig is. Dat is heel wat meer dan het geven van iemands woord, of het investeren van iemands geld, of het betuigen van iemands sympathie. Het leven geven is immers van het eigen belang en de eigen belangrijkheid eenvoudig afstand doen. Daar niet naar kijken. Dat niet achten. Maar het belang van de ander uitsluitend in het oog houden. Alles daarvoor nu willen doen. Daarvoor willen leven en daarvoor willen sterven.

De liefde, die Jezus bedoelt, is een kwestie van uitverkiezing (vs 16). Dat wil dan zeggen dat er een heel eigen grond, uitgangspunt, motief in het handelen der liefde schuilt. Liefde heeft geen grond in de goede eigenschappen of daden van de ander. Het is eerder het tegenovergestelde. Het Licht komt naar de duisternis toe. Heeft het licht daar redenen voor? De duisternis heeft er niet om gevraagd. Het licht heeft het besluit zonder meer genomen om duisternis te overwinnen met licht. Dat is uitverkiezing, dat niet de gevonden kwaliteiten aanleiding tot actie geven, maar de te scheppen activiteiten. 'Ik heb u uitgekozen en aangewezen om vrucht te dragen'.

Wij zouden van het inzetten van het leven bijna het eigenlijke nog niet gezegd hebben, als wij vergaten dat het een brandende liefde is. Brandend is verterend, schoonmakend, opruimend, reinigend. Jezus gaat de weg der risico's op. Hij zal merken dat alle mogelijke moeilijkheden, onbegaanbaarheden, onherbergzaamheden, modderpoelen van misverstand, doornbossen van ongemotiveerde haat, bergen van schuld, helse woestijnen van verlatenheid, de vreemde vijandigheid van vriend en vijand te zamen te doorworstelen zijn. De Meester zal dat allemaal nemen. Hij zal het aanvaarden, maar ook op zich nemen. Hij zal het verwerken en wegwerken. Hij zal het verbranden in liefde. Dit zal het gericht betekenen, dat zijn liefde niet verdraagt dat er alle ellendige negativiteiten blijven bestaan. Zij moeten uit de weg geruimd. Dat noemen wij het verlossend effect van het kruis.

Maar dan komt het creatieve van de liefde nog aan de orde. De duisternis wordt overwonnen. Het blijkt dat door deze bevrijdende liefde 'vrienden' gemaakt zijn. De hele perikoop rond onze tekst zit vol verwachting van vruchtdragen en liefhebben onder elkaar met dezelfde soort reddende en herscheppen-

de liefde, waarmee Christus fundamenteel bezig blijft door zijn woord en door zijn geest.

'Hoe moet men uitdrukken wat hier is: dit afgrondelijke, stille, brandende, almachtig gegrepene, dat zich opmaakt het leven door de ondergang heen naar een nieuw worden te leiden? Zelf de afgrond te zijn, waarin het oude sterft en het heilige geboren wordt? Ik geloof dat ieder die poogt uit te drukken en zich afvraagt wat zich hier in de ruimte van hart en geest voltrekt, ervaren zal dat hij geen antwoord geven kán' (Guardini, *l.c.*).

ZESDE LIJDENSZONDAG Johannes 16 : 1

Dit heb Ik tot u gesproken opdat gij niet ten val komt.

Schriftlezingen: Jes. 52 : 13-53 : 4; Joh. 16 : 1-15; 1 Petr. 4 : 7-17.

Tekstkeus In Johannes 15 krijgt niet alleen de onderlinge liefde der vrienden een sterk accent. Ook de verharding komt ter sprake, de duistere raadselachtigheid der zonde. Hier, in Johannes 16, gaat het over de volharding. Het is een verhindering voor de buitenstaanders, als het geloof niet levend en krachtig en vruchtdragend is. Maar daar is ook de aanvechting bij de gelovigen vanwege de verharding tegen de genade in de wereld. Het skandalon gaat door in alle tijden. Het kruis van Christus is op de schouders van de volgelingen ook ergens een dwaze pijn. Hoe zal de gelovige volharden en trouw zijn aan de Heer? Antwoord: de Trooster is nabij.

Uitleg Twee verwante woorden uit het Oude Testament *mokés* en *miskôl* brengen ons op het nieuwtestamentische *skandalon* en *proskomma*. Het eerste betekent de pal of het stelhout in een val en dan ook pars pro toto de val zelf. Het tweede woord betekent steen des aanstoots of struikelblok. Beide begrippen worden gebruikt om het aangrijpende probleem aan te duiden, dat het kruis van Christus zelf het geloof in bepaalde omstandigheden doet stokken. De Jood in ons kan niet zomaar geloven dat de Messias een verachte gestalte draagt om Messias te zijn. En het vervolgd worden om Jezus' wil en dan ook iedere vorm van lijden is in zichzelf een aanleiding om te vragen: Is dat, is dat de weg van het Koninkrijk? Men kan een verfijnde onderscheiding maken tussen skandalon en proskomma. Het laatste is dan meestal iets, waar een mens opaf loopt en dat hij kan vermijden door er omheen te lopen. Het eerste is erger, omdat het eenvoudig op de mens afkomt en hem aangrijpt (vgl. L. Coenen in *Theolog. Begriffslexikon zum N.T.*, p. 27).

In Johannes 6 is het vraagstuk ook al aan de orde. Jezus heeft zichzelf het ware brood uit de hemel genoemd, dat gegeten zal en moet worden. 'Geeft het jullie aanstoot?', zegt Hij dan. Daarna volgt het gesprek over de Geest die levend maakt en het vlees dat tot ergernis en verraad voert. Dit is voor Petrus reden om zijn vertrouwen te formuleren: 'Tot wien zullen wij heengaan?', omdat Jezus nogal uitdagend iedereen naar huis schijnt te sturen.

In deze afscheidsgesprekken van onze perikoop hanteert Jezus twee wapenen. Het ene is de duidelijke waarschuwing: Ik heb het u vooruit gezegd. En het andere wapen is de belofte van de komende Trooster. De Geest leidt dan ook

telkens echt de waarheid binnen. Hij kan overtuigen van zonde, gerechtigheid en crisis (oordeel). Zonde zal blijken te zijn: Het zich vastleggen in ongeloof op zichzelf. Gerechtigheid is voor de wereld succes hebben en gelijk krijgen; de Geest zal duidelijk maken dat Jezus gelijk krijgt en succes heeft als overwinnaar van de wereld. Oordeel is volgens gewone begrippen een of andere apocalyptische catastrofe. De Geest zal betuigen dat het voor of tegen Christus kiezen is. (vgl. Stählin in *ThWNT* VII, p. 357).

K. Barth heeft in zijn allerlaatste band van de *K.D.* over de noodzakelijkheid van de Geestesdoop geschreven als mogelijkheid van trouw aan God bij mensen. De volkomen trouw van Jezus heeft zijn vervolg en weerspiegeling in de volharding der heiligen. Zijn kruis moet gevolgd worden door het opnemen en dragen van het menselijke kruis der navolging. Maar de opstanding van Christus wordt als levendmaking beleefd in de trouwe geloofsgehoorzaamheid door de Heilige Geest.

Aanwijzingen voor de prediking Er is wel eens bezwaar gemaakt tegen de Heidelbergse Catechismus, dat in dit leer- en belijdenisboek der kerk alles onder de eenzijdige belichting van troost wordt getrokken. Wij vinden hier bij Johannes een gelijksoortige eenzijdigheid. Het hele werk van de Heilige Geest wordt een werk van vertroosten genoemd. Johannes geeft de Geest er zijn bijzondere naam zelfs van. In de hele bijbel komt dat zo niet voor. En dan te bedenken, dat Johannes het spreken en handelen van de Heer eigenlijk altijd vanuit de heerlijkheid beschrijft. Vanuit de overwinnende macht dus. Dat zegt nogal een en ander. De noodwendige bewaring van de Geest veronderstelt blijkbaar, dat de navolging van Christus door alle tijden heen een zaak van kruisdragen zal betekenen. Men leze het laatste nieuws er maar op na en herinnere zich de markante flitsen van het journaal. Daar zijn bewijzen van het bezwarende materiaal, die tegen God en de kerk en het christelijk deel der wereld ingebracht kunnen worden en dan ook zonder aarzeling uitgesproken of onuitgesproken in geding gebracht worden. Waarom is vandaag het recht bij de sterkste in brute macht? Waarom staat niemand stil voor de macht der redelijkheid in plaats zich te laten overheersen door ongecontroleerde emotie? Wat moeten alle halve waarheden tegenover de diepste ervaringen toch immer te keer gaan? Het aloude satanisch verleidelijke nieuws is telkens weer het nieuwste nieuws. Wie houdt dat eigenlijk uit en wie wil er nog maar weer aan beginnen te geloven dat het geloof de zekerheid zelf is van de dingen en het leven en de schepping en de geschiedenis?

De Geest verschaft nu de hulp op de via crucis. Tegenover de onkunde komt er kennis van leven, omdat wij herinnerd worden aan de woorden die de Heer allemaal gesproken heeft. Niet voorspellingen, maar geloofwekkende woorden, die als lampen het pad licht en dus begaanbaar maken. Niet maar goede raad. Die ook en niet karig. Maar perspectieven door de geschiedenis heen. Allemaal opdat wij niet struikelen. Alles zal struikelen en alle dingen, die buiten de Christus om gedacht worden, zullen kapseizen, maar de Geest wijst de bevaarbare wateren aan. De Geest drijft onweerstaanbaar tot de beslissende keus voor de Heer van het Tarwegraan. Het geheim en de groeikracht en de weg van het overwinnende verlies van het eigen leven. En dat tegen de schijn in. Niemand

heeft het in de wereld nog ooit langer dan een ogenblik gewonnen, dan Jezus Christus, die zich geheel met alle hebben en houden heeft ingezet. Daarom is het een kwestie van leven of dood om zich op deze Heer te binden in vertrouwen.

Dan is het kruis van het geduld te dragen. Geduld en volharding corresponderen op het 'nut van het heengaan van de Meester'. Terwijl Hij altijd machtig en overwinnend nabij is, heeft Hij zich achter een wand gedistantieerd. De verborgenheid Gods is een veel betere formulering dan de in zwang gekomen verbruikte en misbruikte term 'dood van God', hoewel wij de aangrijpende ernst van de 'god-is-dood-theologie' niet onderschatten. Het gaat natuurlijk om de echte, de levende God. Dat is de Christus, die zich verborgen houdt, hoewel Hij nabij is.

Nog sterker dingen komen in deze perikoop om de hoek. De Geest maakt a priori zeker, dat Christus de overwinnaar van de wereld is en daarmee het oordeel over de wereld geveld is. De wereld is er mee gekwalificeerd. De Geest zal ook telkens nog veel zeggen over wat er allemaal verdragen moet worden, door de geschiedenis heen en zo zal Hij de volgelingen van de Kruisdrager tot rechte kruisleerlingen maken.

Het uiterste woord is hier weer de verheerlijking. God is verheerlijkt, Christus is verheerlijkt in en door het lijden. Zij komen aan hun trekken langs de via dolorosa. Vandaar dat zelfs de mensen, die geloof hechten aan deze Heer en in Hem blijven, de beproevingen en aanvechtingen gaan ervaren als een verheerlijking.

Men vergelijke de epistellezing uit de Petrusbrieven: '...acht de beproeving van uw geloof louter vreugde ...' Dat is dan inderdaad wel het tegendeel van struikelen over het inconveniënt van het kruis en de verborgenheid Gods.

'Toen Christus op de zwakheid van de discipelen gewezen had, toèn sprak Hij het woord van de moed. Hij blijft het spreken in de geschiedenis, opdat ze Hem niet weer zouden verlaten en opdat ze weer terug zouden keren, altijd weer, tot Hem, die hen roept, niet tot wereldoverwinning, maar tot zijn getuigenis. De wereld overwinnen, dat heeft Hij zelf gedaan' (Berkouwer, *Het Licht der wereld*, p. 126).

'Onze moeders herinneren zich wel het uittrekken van een tand of de pijn van een operatie, maar de weeën van onze geboorte kunnen ze zich heel moeilijk weer te binnen brengen ... De nood van de martelaar is gedragen door de verwachting van datgene, waarom het in het lijden gaat' (Lüthi, *Evangelie van Johannes*, p. 189).

Hij ondervroeg Hem met vele woorden, maar Hij antwoordde hem niets.

Schriftlezingen: Ps. 2; Luc. 23 : 1-16; 1 Kor. 1 : 18-31.

Tekstkeus Deze tekst voor de zevende lijdenszondag, die tevens Palmzondag en belijdeniszondag is, is ongetwijfeld een waagstuk. De traditie der kerk heeft hij niet mee; in oude noch nieuwe perikopenstelsels is hij opgenomen. In het vijfde deel van Luthers *Evangelien-Auslegung* is hij niet behandeld; wat Calvijn er in zijn commentaar op de synopse der evangeliën over zegt is zeer summier. Wie een duidelijke feesttekst zoekt, kan hier niet terecht; toch is het niet wel in te zien, waarom dit woord van grote diepe ernst nooit aan de orde zou dienen te komen. Als literatuur zij genoemd: Helmut Gollwitzer, *Jesu Tod und Auferstehung* (1941; p. 22-29) en H. W. Creutzberg, *Hoogtij vieren* (z.j.; p. 111-115).

Uitleg De vraag naar de historiciteit van dit gedeelte, dat tot het zogenaamde *Sondergut* van Lucas behoort, is uiteraard omstreden; men heeft er een ietwat geforceerde vervulling van Psalm 2 in willen zien. Reeds Schleiermacher heeft daartegenover opgemerkt, dat onze berichtgever over een analoge relatie in het huis van Herodes moet hebben beschikt als Johannes in dat van Annas. Men begrijpt, dat in dit verband nogal eens aan de in 8 : 3 genoemde Johanna, de echtgenote van Chuzas, de rentmeester van Herodes, is gedacht.

Het eerste gedeelte van het verhoor voor Pilatus draait om de beschuldiging, dat Jezus een messiaanse opstand zou voorbereiden (23 : 2; Pickl). Hierop kan Pilatus na een in 23 : 3 wel zeer summier weergegeven onderzoek alleen maar tot Jezus' onschuld concluderen. Jezus' tegenstanders houden vol: Dit kunt gij ook niet zo goed weten, daar is Jezus in Galilea al mee begonnen. Dit geeft Pilatus de mogelijkheid het gezichtspunt van het *forum domicilii* te laten gelden: dan is veeleer Herodes competent. Het werkwoord *anapempein* is terminus technicus voor het doorzenden niet naar een hogere, maar wel naar de bevoegde instantie (Hauck). Dat Herodes te Jeruzalem was ter gelegenheid van het Joodse Pascha wordt wel niet gezegd, maar toch meestal aangenomen.

Herodes 'was much pleased' (Bruce, *Exp. Gr.N.T.*, acht de vertaling 'zeer verheugd' beslist te zwaar in het geval van Herodes, 'who simply expected from the meeting with Jesus a "new amusement" '). Reeds in 9 : 9 horen wij, dat hij Jezus graag eens had willen zien. Schlatter tekent hierbij aan: 'In diesem Kreise war jede Empfindung dafür völlig erstorben, was ein heiliger Aufblick zu Gott und ein gehorsames und gläubiges Suchen und Empfangen seiner Hilfe sei. Es galt als selbstverständlich, dass Jesus seine Wunder nach der selbstsüchtigen Art des Menschen tue, wenn es ihm beliebe und Vorteil bringe. Dass im Wunder eine Tat Gottes geschieht nicht nach des Menschen Belieben, sondern nach Gottes Willen, nicht zu des Menschen Lust, sondern zu Gottes Verherrlichung, war für dieses geblendete Auge zur völlig verborgenen Wahrheit geworden'.

Herodes ondervroeg Jezus met vele woorden. Wilde hij er nog steeds achter komen, wie Jezus eigenlijk was en wat zijn bedoelingen waren (zo Keulers)? Of suggereert '*en logois hikanois*' eerder, dat hij in los verband allerlei vragen stelde,

zonder zich er zelf wezenlijk voor te interesseren (zo Bruce)? Hoe dan ook, 'seinen aufdringlichen, neugierigen Fragen setzt Jesus hoheitsvolles *Schweigen* entgegen' (Hauck, die er verder aan herinnert, dat ook in de Mithrasliturgie zwijgen het kenmerk van de godheid was; vgl. ook Jes. 53 : 7, de Ebed Jahwe). 'Jesus would have no intercourse with the murderer of the Baptist. Herod had silenced the Voice of the wilderness; he should not hear the Incarnate Word' (Burton, *Exp. Bible)*.

Men kan de vraag stellen of Pilatus de zaak van Jezus helemaal aan Herodes had willen overdragen (wat mij het waarschijnlijkste lijkt) of dat hij hem alleen maar om een 'Gutachten' heeft gevraagd (zo met een mij ondoorzichtig beroep op vers 15, Klostermann en Hauck). Hoe dan ook, de overpriesters en de schriftgeleerden namen geen risico en zorgden ook bij Herodes voor de nodige tegendruk. Herodes wreekt zich voor de vernedering, die in Jezus' zwijgen voor hem gelegen had: 'Ihm fehle, spotteten sie, zur Herrschaft nur doch das Prachtgewand, mit dem sie ihn beschenkten. So wurde er als ein Tor, von dem nichts zu fürchten sei, zu Pilatus zurückgesandt' (Schlatter). In vers 11 wordt hetzelfde werkwoord *anapempein* gebruikt, waarmee Herodes dus verklaart: Neen, gij, Pilatus, gij zijt de competente instantie voor deze zaak. Deze wederwijdse erkenning van elkaars bevoegdheid deed de onderlinge verhoudingen van de stadhouder en de viervorst bijzonder goed; tevoren was er blijkbaar nogal eens wrijving geweest (ook Herodes had in hofkringen te Rome zijn relaties; dat kon voor Pilatus wel eens onaangenaam zijn geweest).

Het gewaad, dat Jezus werd omgehangen was niet de witte candidatentoga; *lampra* zegt meer over de pracht dan over de kleur van dit gewaad. Mag men aannemen, dat het een ouder kleed van Herodes zelf was? De bedoeling was duidelijk om Jezus te bespotten, niet om in deze symbolische vorm Jezus onschuldig te verklaren (Hauck). Toch kan Bengel opmerken: Onwetend eerde Herodes Jezus door dit schitterende kleed, zoals Pilatus het straks zou doen door het opschrift boven het kruis.

Aanwijzingen voor de prediking Op Palmzondag trok Jezus als de messiaanse koning Jeruzalem binnen; onze tekst tekent hem in de ontmoeting met de wereldse machthebbers in deze stad. De Joodse overpriesters en schriftgeleerden; de Romein Pilatus, de hellenist Herodes. De vertegenwoordigers van de godsdienst, de openbare orde en de cultuur.

Ook als gevangene staat Jezus voor ons als Koning Incognito. Hij beheerst de situatie. De zin van zijn koningschap, aldus Gollwitzer, is de vrijheid der mensen voor God. In de ontmoeting met Jezus worden de overpriesters en de schriftgeleerden ontmaskerd. Zij hebben hun wet en hun tempel, hun regels en hun voorschriften – maar geen wezenlijke vrijheid. Hun doen en handelen wordt tegenover Jezus als leugen openbaar. Zij doen alsof het om Gods onaantastbare eer ging; het ging om hun eigen waardigheid, positie en overleveringen. De ijver, waarmee zij zich bij Pilatus voor het welzijn der Romeinse staatsorde inzetten, onthult hun onwaarachtigheid. Jezus gaat souverein met hen om; Hij spreekt en Hij zwijgt naar dat dienstig is voor de plannen van zijn Vader, die Hem in Getsemane opnieuw bevestigd zijn.

Hetzelfde geldt voor de ontmoeting met Pilatus. De stadhouder is een typerend voorbeeld van het woord van Carl Hilty: 'Een mens in vooraanstaande openbare positie, die nog iets anders vreest als God alleen, is maar een arme sukkel'. Pilatus heeft de gunst van de keizer en de Romeinse legioenen en de eeuwenlange rechtstradities en het aureool van Rome's wereldheerschappij achter zich – maar geen wezenlijke vrijheid.

Nu staat Jezus voor Herodes Antipas. In de lijdensgeschiedenis is deze de vertegenwoordiger van de hellenistische cultuur. Die voor Jezus ongetwijfeld een zekere belangstelling heeft. Herodes Antipas reageert niet met fanatisme op het Evangelie; daarvoor staat hij te ver van God af. Religieuze verschijnselen behoren voor hem in de categorie van de ontspanning en het amusement. Wat het betekent om de heilige God te ontmoeten – daarvan heeft hij niet het flauwste vermoeden. Maar een wonder mee te maken, dat kon een interessante sensatie zijn. Herodes zou ongetwijfeld grote belangstelling gehad hebben voor bijbelse films als de Tien Geboden, Samson en Delila, Salomo en de koningin van Scheba; spannend, maar 'unverbindlich'; wij blijven, die wij zijn.

Jezus zwijgt. Hij, die kwam om Gods Woord in deze wereld te zijn, heeft nooit gezwegen tegenover de tollenaren en zondaren. Hij zweeg noch tegenover Levi, noch tegenover Zacheüs. Hij had een woord voor Nikodemus en voor de Sycharietische, voor Maria Magdalena en voor de Kananese vrouw, voor de heidense hoofdman en voor de rijke jongeling, voor de melaatsen en voor de bezetenen. Hij heeft een woord voor ieder, die met de nood van zijn leven, met de vragen van zijn bestaan en met de schuld van zijn ziel tot Hem komt. Op deze belijdeniszondag mogen wij het ieder toeroepen: Kom tot uw Heiland, toef langer niet... Wie tot Hem komt, zal Hij geenszins uitwerpen.

Toch kan het ons opvallen, dat er in Jezus' spreken soms een zekere afwijzing ligt: Matteüs 19 : 17, Lucas 10 : 26. Het kan zijn, dat de vraag zelf Jezus' eigenlijke functie uitsluit en verloochent. Dan kan Jezus niet rechtstreeks antwoorden zonder een bestaand misverstand nieuw voedsel te geven. Dan moet er eerst worden afgebroken voordat er kan worden opgebouwd.

Tegenover Herodes zwijgt Jezus. Dat is de enige toonaard, waarin God nog tot hem spreken kan. Aan zijn vader hadden heidense magiërs vanuit de taal der sterren het kerstevangelie verkondigd. Herodes de Oude had geantwoord met de Betlehemse kindermoord. Aan Herodes Antipas zelf had de Profeet uit de woestijn de weg van boete en bekering voorgehouden. Hij had hem, tegen beter weten in, laten onthoofden, als gebondene van Herodias. Nu staat, in Jezus van Nazaret, God Zelf voor Herodes. Maar Herodes kan Jezus slechts beschouwen als *theios anèr*, als indrukwekkende religieuze persoonlijkheid, die gaarne bereid zou zijn voor Herodes een spannend programma op te voeren, met name in deze voor Jezus naar Herodes' mening zo precaire situatie. Voor de God, die zijn heilige wegen gaat tot verlossing van een wereld verloren in schuld, en voor een Jezus, die gekomen is om alle gehoorzaamheid te volbrengen, heeft Herodes geen begrip. Dan zou ieder woord, dat Jezus tot hem spreken zou, hem slechts verder van Gods eeuwige heilswaarheid af kunnen voeren. Jezus kon Zichzelven niet verloochenen. Daarom kon Hij tegenover Herodes Antipas slechts zwijgen.

Jezus zwijgt. Voor Herodes Antipas was dit slechts aanleiding tot geërgerde spijt, de spot der zelfhandhaving. Spreken doet Jezus alleen tot wie de weg der verootmoediging ging (vgl. Matteüs 15 : 21-28). Tot de mens, voor wie de prediking des kruises geen ergernis was, zoals voor de Joodse leiders en ook geen dwaasheid, zoals voor de hellenist Herodes, maar de kracht Gods en de wijsheid Gods. Opdat wij zijn stem horen – en ons bekeren zouden. En de waarheid ook ons vrijmaken zou.

Met een koninklijk prachtgewaad omhangen zendt Herodes Jezus naar Pilatus terug. Tegenover Herodes kan Jezus alleen maar zwijgen; tegenover Jezus kan Herodes alleen maar spotten. En toch heeft Herodes op deze wijze, zijns ondanks, Jezus' koningschap moeten belijden (zoals straks Pilatus in het kruisopschrift). Ons geloof belijden is kiezen voor deze spotkoning, voor het dwaze Gods, dat wijzer is dan de mensen; voor de Gebondene van Gabbata, die vrijer is dan de vorsten.

GOEDE VRIJDAG Johannes 19 : 23 en 24

Toen dan de soldaten Jezus gekruisigd hadden, namen zij zijn klederen en maakten daarvan vier delen, voor iedere soldaat één deel, en zijn onderkleed. Dit kleed nu was zonder naad, aan één stuk geweven.

Zij zeiden dan tot elkander: Laten wij dit niet scheuren, maar erom loten, voor wie het zijn zal; zodat het schriftwoord vervuld werd: Zij hebben mijn klederen onder elkaar verdeeld en over mijn kleding hebben zij het lot geworpen. Dit hebben dan de soldaten gedaan.

Schriftlezingen: Ps. 22 : 1-22; Joh. 19 : 16b-24; Filp. 2 : 1-11.

Tekstkeus Op Goede Vrijdag richten wij onze aandacht geheel op Jezus; de vraag der parenese 'wat wij moeten doen?' is altijd wel ondergeschikt aan de vraag, wat God voor ons deed, maar gaat op deze dag vrijwel geheel onder in de overweging van het volbrachte werk van de Heiland. De tekst is gekozen als bijzonder geschikte samenvatting van het geheel van het verlossingswerk, waarbij de omstandigheid dat noch dit gedeelte noch de parallellen in de andere evangeliën ooit eerder behandeld werden in deze reeks, eveneens een rol heeft gespeeld.

Uitleg De soldaten vormden een *tetradion*; vgl. Handelingen 12 : 4; de Joodse kleding bestond uit hoofdbedekking, schoenen, *chitôn* (= onderkleed, dat op het lichaam gedragen werd), *himation* (= overkleed, mantel) en gordel. Over de klederen van de beide andere kruiselingen wordt gezwegen; was de waarde daarvan te gering om ze zelfs maar te verdelen (Bernard, *ICC*)?

De soldaten zitten erbij als volkomen ongeïnteresseerden; Luther (*Ev. Ausl.* V, p. 92): 'Die Geschichte ist aber dazu geschrieben, damit wir sehen sollten, wie beständig und fest die Leute daherfahren, die Christus kreuzigen. Sie fahren mit seinen Kleidern als wär er ein Schalk. Solch übergrosse Vermessenheit haben heute die Schwärmer, die in grösster Sicherheit gegen uns schreiben... Ein Christ ist voller Furcht und Zappelns und kommt nicht zu solcher Sicherheit.

Sie aber sind wie ein Diamant und haben keine Sorge, dass es einmal gerächt werden könnte, sondern denken, es werde alles vergessen ... Jene Kriegsknechte sind die Väter aller sichern Leute'.

De kruiseling hing dus naakt aan het kruis; het blijkt uit de uitdrukking van Apuleius 'Naakt als een pasgeboren baby of als een kruiseling' (M. Dads, *Exp. Gr.N.T.)*; het blijkt ook uit de Joodse halacha (Strack-Billerbeck).

'Johannes kijkt, wat de soldaten met de klederen doen. Zij verdelen die. De ontkleding is al zo afschuwelijk voor een volwassene. Het kleed is de waardigheid. Het kleed dekt het intieme en redt voor schroomvalligheid. In het kleed is een eer, die ons ophoudt; de ontkleding is een slag in het gezicht. Maar nu komt de verdeling terwijl men nog leeft. De kleding wordt iets van onszelf, zo intiem, en dat verdeelt men, terwijl de ander het ziet. Ik heb eens hardop in stillen avond, aan de deur van een stervende, horen solliciteren naar zijn betrekking. Hij ging toch dood. Is dat zo iets als deze verdeling?' (Creutzberg, *Hoogtij Vieren*, p. 163).

'De koning der Joden is van de laatste eigendommen beroofd, zelfs van die, welke een mens gelaten worden als hij het graf ingaat. Voor zijn ogen speelt zich deze beroving af. Het is het uiterste van zijn armoede en vernedering, dat Hij, zonder wie niets geworden is, wat geworden is, geheel naakt en onteigend uit de wereld scheiden moet. De Koning is onttroond, de Eigenaar onteigend, de Helper zonder hulp. De eenzaamheid van de Messias is in volle consequentie over Hem gekomen. Het is het einde van de weg, die de Heiland zelf was ingeslagen, toen Hij bij het begin der voetwassing zijn klederen afgelegd had (13 : 4)' (Smelik).

De *chitôn* was *arrafos*, naadloos. Deze vermelding heeft begrijpelijkerwijze tot allerlei speculaties aanleiding gegeven. Men heeft herinnerd aan het bericht van Josefus, dat de *chitôn* van de hogepriester (al was dit niet zijn onder- maar zijn overkleed) naadloos was. Veel verder brengt dit ons wel niet. Men kan toch moeilijk aannemen, dat Johannes zou willen aanduiden, dat hier het Joodse hogepriesterschap tot een eind kwam; daarvoor is de *chitôn* van Jezus toch wel niet de meest geschikte aanduiding (Bultmann). Verder helpt ons de mededeling, dat alle priesterkleding ongenaaid, dus aan één stuk geweven moest zijn (*Strack-Billerbeck*). De gedachte van het priesterlijke wordt in dit verband diepzinnig uitgewerkt door Luther (V, p. 90): 'Jedermann soll Christus, wie er am Kreuz hängt, als den rechten Hohenpriester und Papst ansehen. Denn das gehört nach dem Alten Testament zu einem Hohenpriester, dass er sich ziere und schmücke mit schönen Kleidern und opfere. So übt auch Christus hier sein priesterliches Amt aus. Aber wie? Er hat seine besten Kleider und Schmuck an. Welche? Geduld und Gehorsam gegen seinen Vater...'

De rabbijnse traditie ging nog verder: Adam zou van God een ongenaaide rok hebben ontvangen; na hem ook Mozes en de hogepriester. Wij hebben echter geen gegevens, dat men deze Adam-Mozes-typologie op de Verlosser zou hebben overgedragen, al is het mogelijk, dat dit geschiedde, toen deze overlevering in de christelijke theologie werd overgenomen. Cyprianus heeft hierin de eenheid der kerk willen zien, maar het is onwaarschijnlijk, dat dit al door Johannes bedoeld werd (Bultmann). Men vergete niet, dat het naadloze karak-

ter van de rok nodig was om aan te geven, waarom hij niet verdeeld maar verloot werd.

Het werkwoord *lagchanein* betekent meestal: door loting ontvangen, maar toch ook wel: het lot werpen, ergens over loten (Bauer).

De verdeling en loting wordt door Johannes betrokken op Psalm 22 : 19, geciteerd naar de *LXX*. Bultmann *(Gesch. d. syn. Trad.*, p. 303f) beschouwt deze aanhaling als een der bewijzen, dat de lijdensgeschiedenis o.a. gevormd zou zijn door het motief, telkens de vervulling van het Oude Testament te doen uitkomen. Bertram *(ICC)* oordeelt hier: 'But throughout the Johannine account of the Crucifixion (vv. 23-37), the fuller testimony of an eye-witness (see o. 35) reveals itself. This account is due to one who was near the Cross all the time...'

Creutzberg interpreteert: De voorzegging heeft dezen gulden grond, dat het al doorgemaakt en doordacht is; het geeft de rust, dat de dingen niet toevallig zijn; het maakt in ellende, dat men herinnering krijgt aan uitredding; het maakt in de verlossing later, dat de smart bedoeling gaat krijgen. De voorzegging maakt de gescheurdheid van het accidentele weg: dat bracht de rok zonder naad.

Calvijn geeft al toe, dat dit citaat in eerste instantie over David gaat; zijn klederen zijn dan al zijn goederen. Maar in Christus krijgt deze tekst een veel klaarder vervulling. Bauer herinnert er aan, dat in Psalm 22 : 19 het Hebreeuwse parallellisme niet twee gebeurtenissen, maar slechts één wil omschrijven. Johannes betrekt vers 19a op de verdeling, vers 19b op de verloting van de *chitôn*. Strack-Billerbeck geeft een uitvoerig overzicht van de verschillende toepassingen, die het latere rabbinisme aan Psalm 22 gegeven heeft, waarbij vooral de toepassing op Ester ons opvalt.

Creutzberg: Dit geheel geweven opperkleed is het priesterlijk habijt. Heeft nu reeds of later de rok zonder naad, waar ze om geloot hebben, aan Johannes getoond de priesterlijkheid van het lijden, het plaatsvervangende? Als de armoede der naaktheid afschuwelijk is voor de zondige mens, bekleedt God hem met dierenvellen. Armzalig hulpmiddel, totdat de Zone Gods zijn klederen aflegt, opdat wij overkleed en niet naakt zouden bevonden worden... Nu kennen zij (scil. de verloren zonen, die thuis komen) niet alleen het vaderhart, maar zij weten ook waar hun kleed vandaan komt: de Zoon Gods legde het voor hen af.

Aanwijzingen voor de prediking Goede Vrijdag roept ons naar de voet van het kruis. De kruiseling hing naakt in de zon; dat behoorde bij de straf. Het onderstreepte, dat hij geen mens meer was. Zelfs in het graf wordt de mens nog met een lijkkleed bekleed. Hier is de menselijke waardigheid niet meer gerespecteerd. Wij denken een ogenblik aan de concentratiekampen. De mens is een nummer geworden.

Jezus hangt hier in het uiterste van armoede en vernedering. Hij is hier bijna aan het einde van de lange weg, die begon toen Hij zijn hemelse heerlijkheid had afgelegd (Filp. 2). Een oud-christelijk pseudepigrafisch geschrift, de *Hemelvaart van Jesaja*, tekent ons hoe Jezus, hemel na hemel doorgaande, steeds meer van zijn eeuwige glorie aflegde, overal niet meer herkend en aangebeden als de Zoon des Vaders. Deze weg had Hij voortgezet op deze aarde, al dadelijk in

Betlehem. In de Paaszaal was Hij begonnen zijn klederen af te leggen. Hier wordt Hem alles ontnomen (zie verder het Smelik-citaat).

De soldaten verdeelden de klederen. Het kwam hun toe, naar oud gewoonterecht. Deze kleren waren hun 'fooi'. Hoofddoek, schoenen, opperkleed en gordel waren spoedig verdeeld; het onderkleed bleef over, was van bijzondere waarde: uit één stuk, zonder naad. Het zou jammer zijn dit te scheuren.

Allerlei gedachten laten zich hiermee verbinden. Josefus verhaalt, dat het kleed van de Joodse hogepriester zonder naad was. De rabbijnen wisten later ook van het kleed, dat God aan Adam gegeven had, te zeggen, dat het naadloos was. Ook van Mozes kon dit worden gezegd. Even doemen dergelijke oude herinneringen op: Jezus, de ware hogepriester, zoals de Hebreeënbrief Hem ons later zal tekenen. Jezus, de laatste Adam, zoals Paulus Hem in Romeinen 5 en 1 Korintiërs 15 zal typeren. Jezus, de nieuwe Mozes, de vervulling van Deuteronomium 18 : 15, zoals dat in die dagen werd opgevat, zoals het vierde evangelie ons Hem zal aanduiden. Heeft Johannes dergelijke samenhangen willen suggereren? Heeft hij alleen maar de samenhang met het priesterkleed gezien, dat altijd naadloos zou zijn geweest? Of heeft hij ons alleen maar duidelijk willen maken, waarom Jezus' onderkleed niet verdeeld worden kon?

De soldaten scheuren dit niet, maar loten er om. Plotseling wordt een diepere achtergrond zichtbaar: Dit, de vervulling van het woord van Psalm 22 : 19. Voor de oudste Christenheid waren deze samenhangen bijzonder belangrijk. En dat is begrijpelijk. Dagelijks stonden zij in de discussie met het toenmalige Jodendom. Dat de Messias beleed en verwachtte, maar als overwinnaar, als man van succes. Een man als David, door God uitverkoren en gezegend. Tegenslag zou mogelijk zijn; die had David ook lang genoeg gekend, in zijn vervolging door Saul. Maar geen ondergang; die is bij de Messias ondenkbaar.

De jonge Christenheid moest daarop antwoorden. Zij gaf een dubbel antwoord:

1. Hij stierf aan het kruis, inderdaad; maar: Hij stond op uit de doden...

2. Dit alles is bovendien niet toevallig. De Heer Zelf had immers aan de Emmaüsgangers al duidelijk gemaakt, dat de Christus al deze dingen moest lijden en alzó tot zijn heerlijkheid in moest gaan. Daarom resoneert telkens door de lijdensgeschiedenis: dit geschiedt opdat de Schriften vervuld zouden worden... Dit alles heeft eeuwigheidsachtergrond. Wat hier gebeurt is geen toeval. Maar onderdeel van een vast plan. Zoals het in een oorlog heel wat anders is om te vluchten, als om je volgens de plannen terug te trekken. Jezus' weg was de weg van het vaste plan: 'Ik weet hoe 't vast gebouw van uwe gunstbewijzen, naar uw gemaakt bestek in eeuwigheid zal rijzen...'

Daarom waren aan de oudste Christenheid zulke herinneringen uit de Schriften dierbaar. En Paulus wijdde er in zijn discussies met de Joden in de synagoge zelfs een hele sabbat aan om hun duidelijk te maken, dat het Schriftuurlijk was, dat de Christus moest lijden (Hand. 17 : 2v).

De diepste achtergrond van onze tekst ligt echter in het contrast met Adam en Eva in het Paradijs. Schuld maakt naakt.

Het dier kan onbekleed zijn. Is af zoals het is. Kan alleen maar zichzelf zijn; een vos kan geen on-vos, een leeuw geen on-leeuw worden (Brunner). Dat kan

de mens alleen. De mens heeft, om mens te zijn, gerechtigheid nodig. Zolang Adam en Eva niet gezondigd hadden, waren zij bekleed met (in de terminologie van de oude dogmatiek) de *iustitia originalis*. Na de zondeval trachten zij zichzelf te redden en maken zich schorten van bladeren.

En dan vertelt het oude verhaal uit Genesis 3, dat God Zelf hen beter bekleedt: met schorten van vellen. Op zichzelf is dit reeds een diep symbool. Want opdat Adam en Eva bekleed zouden zijn, had een dier het leven moeten geven.

Nu hangt de Koning der gerechtigheid naakt aan het kruis. Omdat Hij de ongerechtigheid van alle Adams en alle Eva's op zich genomen had. Hij droeg hún naaktheid, die God in het Paradijs voorlopig had bedekt. Dat is toch immers het diepste geheim van Jezus: de heilige ruil. *Hij voor ons*. Hij naakt voor ons. Wij bekleed door Hem. Het oude Paradijsverhaal wordt hier pas ten volle doorzichtig: het offerdier, dat zijn leven moet geven, opdat er voor de mens bekleding zijner ongerechtigheid zal zijn, wordt hier vervuld in het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegdraagt. Opdat wie in Hem gelooft, straks voor God bekleed zal zijn. Door Hem.

EERSTE PAASDAG — Lucas 24 : 6b-8

Herinnert u, hoe Hij, toen Hij nog in Galiléa was, tot u gesproken heeft, zeggend, dat de Zoon des mensen moest overgeleverd worden in de handen van zondige mensen en gekruisigd worden en ten derden dage opstaan. En zij herinnerden zich zijn woorden.

Schriftlezingen: Jes. 46 : 8-13; 1 Kor. 15 : 1-11; Luc. 23 : 56b-24 : 12.

Tekstkeus Op de Paasdag en daarna komen de evangelieberichten betreffende de opstanding aan de orde. Het verhaal van de Emmaüsgangers uit Lucas (vers 13-35), blijft van oudsher gereserveerd voor de tweede dag, terwijl op de eerste dag Matteüs en Marcus de Paasstof leveren. Daardoor is het opstandingsbericht van Lucas wat tussen wal en schip geraakt. Het specifieke van zijn overlevering verdient echter zeker onze aandacht.

Uitleg De Paasgeschiedenis van Lucas is even ver verwijderd van Marcus en Matteüs als de geboortegeschiedenis. Lucas 24 : 1 sluit nog aan bij Marcus 16 : 2, vers 2 bij Marcus 16 : 4, vers 6a bij Marcus 16 : 6. Voor de rest geeft Lucas het gebeuren op eigen wijze weer. De acht regels van Marcus en de twintig van Matteüs zijn bij hem uitgegroeid tot 53 regels, waarvan de kern gevormd wordt door het verhaal van de Emmaüsgangers. De meest opvallende kenmerken van Lucas' bericht, voorzover het voor onze tekst van belang is, in vergelijking met de andere synoptici, zijn:

1. De twee (Mat.) of drie (Mar.) vrouwen zijn tot meer aangegroeid. Maria van Magdalena en Maria, de moeder van Jacobus vinden wij bij Marcus en Matteüs terug, voor Salomé (Mar.) vinden wij hier Johanna, die ook reeds in 8 : 3 werd genoemd als de vrouw van Chuzas, de rentmeester van Herodes. De 'anderen', waarover vers 10 spreekt, corresponderen met de 'vele andere' van 8 : 3, waar nog Suzanna met name genoemd wordt.

2. Het lege graf, de afwezigheid van het lichaam van de Heer Jezus (vgl. vers 23).

3. De verschijning van twee engelen, terwijl Matteüs en Marcus er één kennen.

'Das Schwergewicht der Mitteilung ruht aber hier ebenso wenig wie bei früheren Engelerscheinungen auf diesen als solchen oder noch gar auf der Anzahl der beteiligten Engel, sondern auf dem, was die Engel zu *sagen* haben' (K. H. Rengstof, *A.T.D.* I, 2, p. 261). De plaats van de verschijning wordt niet genoemd (bij Matteüs zit de engel op de grafsteen, bij Marcus in de grafkamer). 'Twee mannen in blinkende kleding' duiden de bovenaardse glans aan van boodschappers van God, die de goddelijke sfeer uitstralen. Engelen spelen bij Lucas een belangrijke rol (zie de geboortegeschiedenis). Sommige uitleggers ontdekten hier een parallel van de verheerlijking op de berg. Speciaal aan Mozes en Elia te denken, lijkt mij niet juist. Een opmerkelijke suggestie in verband met vers 6 geeft Lathan *(A Service of Angels,* p. 162): Angels 'may be employed in endless ways of which we can form no idea, but we have Scripture warrant for supposing that they call things to remembrance, and it is not going much farther to suppose that they put things into people's minds'.

4. De verwijtende vraag: 'Wat zoekt gij de levende bij de doden?' De gemeente heeft Jezus als de levende beleden. 'De levende in geestelijke zin is Jezus altijd geweest in heel zijn natuurlijk bestaan en Hij is dat gebleven. Zijn leven was een bestaan vanuit de Vader en daarom, hoewel delende in het natuurlijk mens-zijn, geen door de dood gebonden bestaan. Deze pregnante betekenis van "leven" vinden wij bij Lucas meermalen (X : 28, XVII : 33, XX : 38)' (Berkelbach v.d. Sprenkel, *Het Evangelie van Lucas,* p. 403). 'Die Apostel können den lebendigen Christus nicht sehen, weil das Bild des Toten und Begrabenen zu fest in ihnen ist' (Luther, *Paaspreek* 28.3.1529). Dezelfde verwijtende zinswending vindt men ook in 2 : 49. A. Plummer *(Int. Crit. Comm.)* stelt de mogelijkheid van een zinspeling op Jesaja 8 : 19. Rabbi Levi (± 300 n.C.) gaf bij Exodus 5 : 2 de gelijkenis van een priester, die een dwaze slaaf had. Deze zocht zijn afwezige meester op de begraafplaats. Bij navraag werd hem geantwoord: 'Jij dwaas, wie heeft ooit een priester op een begraafplaats gezien? Zo zeiden Mozes en Äaron tot Farao: Gij dwaas, men pleegt wel de dode onder de levenden te zoeken, maar soms ook de levenden bij de doden? Onze God is een levende God, die anderen, waarvan u spreekt, zijn dood; maar onze God is een levende God en eeuwige koning!' (Str. Bill. II, p. 269). Men vergelijke ook Lucas 20 : 38.

5. De nadruk op het 'gedenken' in vers 6 en 8. De opwekking *mnèsthète* sluit aan bij de profetie van het Oude Testament, waarin het werkwoord *zakar* een centrale rol speelt. Het wordt allereerst van God gezegd. Als God de mens gedenkt, 'wird eine neue Situation geschaffen und dem Menschen eine wirksame Hilfe in seiner Not zuteil. Gottes Gedenken ist also ein wirksames und schaffendes Ereignis' (Michel, *ThWNT* IV, p. 678). Omgekeerd wordt ook de mens aangespoord de daden van God in het verleden, zijn geboden en zijn onuitputtelijke mogelijkheden te gedenken. Vooral Deuteronomium ontwikkelt een theologie van het gedenken. In de opwekking tot 'gedenken' is een correctief op het menselijk denken hoorbaar, dat de verbinding van gedenken en zich bekeren (zie b.v. Jes. 46 : 8) onderstreept. 'Das Wort Jesu erweist seine Kraft darin, daß es

durch die Erinnerung im Jünger lebendig wird. (Luc. 22 : 61)... Die Erinnerung an das Wort Jesu gehört zur Osterbotschaft, und die Auferstehung verleiht dem Wort Jesu eine neue Mächtigkeit' (*ThWNT* IV, p. 681), Het 'gedenken' van de woorden van Jezus wordt in het vervolg van Lucas' Paasbericht uitgewerkt als een uitlegging *(dièrmèneusen*, vs 27) van thora en profeten, zie vooral vers 44, een openen en vervuld worden van de tenach (vs 32 en 44), een openen van de *nous* (vs 45).

6. Het *dei* in vers 7, een typisch woord voor Lucas. Van de 102 nieuwtestamentische plaatsen waar dit 'moeten' voorkomt, zijn er 41 bij Lucas te vinden. Jezus' hele leven, lijden, sterven en opstaan wordt door dit 'moeten' bepaald, dat uitdrukking is van Gods wil, die in thora en profetie is beschreven (zie 2 : 49, 4 : 43, 13 : 33, 19 : 5, 9 : 22, 17 : 25, 24 : 7 en 26; Hand. 1 : 16, 3 : 21 en 17 : 3). 'Der ganze Wille Gottes über seinen Christus und über den Menschen ist bei Lucas in diesem *dei* enthalten... Es ist das *dei* des geheimnisvollen Gottes, der im eschatologischen Geschehen seine Pläne mit der Welt durchführt. Nicht blinder Schicksalsglaube, sondern Glaube an Gottes ewige Pläne formuliert dieses *dei*' (Grundmann, *ThWNT* II, p. 23).

7. Slechts de aankondiging van lijden, sterven en opstanding wordt hier met Galilea verbonden, hoewel Lucas bij de betreffende berichten geen plaatsaanduiding heeft gegeven (9 : 18, 43-45 en 18 : 31-34). De plaats van het Paasgebeuren, de verschijningen en de parousie is voor Lucas Jeruzalem en nièt Galilea. Wij hebben hier volgens A. Schlatter te maken met een traditie, die Jeruzalem als moedergemeente, van waaruit het Paasevangelie de wereld veroverde, ziet. Bij de andere synoptici vinden wij dan de overlevering, die tegenover Jeruzalem, de stad, waar de Heer gekruisigd werd (Op. 11 : 8), Galilea plaatste en blijkbaar in de Palestijnse gemeente buiten de hoofdstad voortleefde. Johannes verenigt beide tradities.

Aanwijzingen voor de prediking Het belangrijkste facet van Lucas' Paasbericht is de nadruk, die gelegd wordt op het 'gedenken' (Statenvert. 'indachtig worden' beter dan 'zich herinneren' zoals de Nieuwe Vert. weergeeft). Reeds het Joodse Paasfeest wil de grote daden van de levende God in gedachtenis brengen. In schijn is het een feest van de herinnering. 'In waarheid is dat, wat wij historische herinnering noemen, eigenlijk de dag van heden in zijn sterkste vorm. Wie Pesach viert, moet het feest vieren alsof hij het is, die uit Egypte bevrijd werd' (F. Rosenzweig, geciteerd bij J. Soetendorp, *Symboliek der Joodse Religie*, p. 166). Gedenken betekent dan ook tegenwoordigstellen van het Godswoord, dat bezig is te geschieden. In het Paasevangelie, dat Lucas weergeeft, keren de gedachten der vrouwen, 'die Jezus' dode lichaam in het graf zochten, plotseling in tot zijn levende woorden, tot het evangelie, dat Hij haar gebracht had. Volgens dat evangelie was God niet een God der doden, maar der levenden (Luc. 20 : 38). Het is niet genoeg als men zich zulke woorden Gods herinnert. Zij moeten inslaan in ons denken, zoals een meteoor in de dampkring. Zij moeten licht scheppen in de duisternis. Zij brengen ons een ontdekking; zij laten ons een pas geschapen wereld zien' (Dr. O. Noordmans, *Gestalte en Geest*, p. 171).

Het gaat in de Paasboodschap om de tegenstelling tussen de herinnering aan een gestorvene en het betrokken worden in een schokkende en inzicht gevende gebeurtenis waarvan de levende Heer het middelpunt is. De gehele boodschap van het Oude Testament klinkt daarin mee. De God, die Jezus uit de doden opwekte, 'muß als der Gott des Alten Testaments, als der Gott des Exodus und der Verheißung, als der Gott mit "futurum als Seinsbeschaffenheit" bedacht werden' (J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, p. 127). Noordmans heeft (*t.a.p.*, p. 170 v.v.) de tegenstelling tussen de Platonische herinnering en het evangelische 'gedenken' uitgewerkt als een keus voor de Europese christenheid, 'en thans daarmee voor de hele wereld'. Hij stelt de idee tegenover de werkelijkheid. De levende Heer is de weg van woord tot woord gegaan. 'En langs deze weg, door dood en het graf en de hel heen, is Hij gekomen tot de Opstanding en is de Heiland der wereld geworden'.

Het gedenken van deze weg in verkondiging en avondmaal is de opdracht, die de messiaanse gemeente heeft (2 Tim. 2 : 8).

TWEEDE PAASDAG — 2 Petrus 1 : 3–8

Maar schraagt om deze reden met betoon van alle ijver door uw geloof de deugd, door de deugd de kennis, door de kennis de zelfbeheersing, door de zelfbeheersing de volharding, door de volharding de godsvrucht, door de godsvrucht de broederliefde en door de broederliefde de liefde (jegens allen).

Schriftlezingen: Ex. 15 : 1-3 en 19-21; 2 Petr. 1 : 3-11; Joh. 15 : 9-17.

Tekstkeus De Paasweek is in feite één feest, waarvan wij de Paasmaandag hebben overgehouden als dubieuze feestdag. In het kader van de week komt Lucas 24 : 13-25 en Handelingen 10 : 37-43 aan de orde, de Emmaüsgangers en het Paasgetuigenis van Petrus te Caesarea. Later in de week wordt de eerste Petrusbrief, die ook verder in de Paastijd een rol speelt, gelezen. Hoewel meestal betwijfeld wordt of de tweede Petrusbrief terecht de naam van deze apostel draagt, klinkt in dit jongste geschrift van het Nieuwe Testament de boodschap der apostelen op eigen wijze door. De uitbundigheid van de tekst beantwoordt aan de rijkdom van Pasen.

Uitleg Het is mogelijk vers 3 en 4 nog bij de groet te lezen, maar beide verzen vormen het uitgangspunt van de opwekking in de verzen 5-8. De gemeente wordt geconfronteerd met de inhoud van het 'kostbare' geloof in de Heiland Jezus, de Messias. In dat geloof is zijn goddelijke kracht of zoals Paulus zegt, de kracht van de opstanding (Filp. 3 : 10) werkzaam. De hier gebruikte woorden komen uit de sfeer van het hellenisme, hun inhoud sluit aan bij de oerchristelijke verkondiging (Dr. M. H. Bolkestein, *De brieven van Petrus en Judas*, p. 250). De uitwerking van Pasen is de toerusting van de gemeente (let op het herhaalde 'ons') met 'alles wat tot leven en godsvrucht strekt' (vs 3). 'Leven en godsvrucht' omschrijven de nieuwe bestaanswijze, die voor de gemeente geldt krachtens de opstanding van Christus en die niet door eigen krachtsinspanning kan worden verworven, maar een geschenk is van God. De gemeente heeft aan

dit op God gerichte opstandingsleven deel door middel van de kennis van Hem, die haar geroepen heeft. Kennis is 'die rechte persönliche Voraussetzung für den Christenstand' (H. Windisch). De karakterisering van de gemeente vanuit haar roeping vinden wij ook elders in het Nieuwe Testament. Van de twee mogelijkheden om God of Jezus Christus als subject te beschouwen (de eerste bij K. L. Schmidt in *ThWNT* III, p. 498 ff., de tweede bij F. Hauck *N.T.D.* III, p. 82) kies ik hier de tweede. De levende Heer zet zijn arbeid, die in het evangelie begint met het roepen van zijn leerlingen, voort, daaraan dankt de gemeente haar ontstaan en geschiedenis.

De *doxa* en *aretè* duiden de goddelijke wondermacht van Jezus Christus, die sinds Pasen openbaar werd, aan (W. Bauer, *Wörterbuch*, vgl. 1 Petr. 2 : 9). Door deze goddelijke wondermacht zijn aan de gemeente kostbare en geweldige beloften geschonken. Het heil komt in de vorm van beloften tot de mensen. Door de beloften wordt het gemeentelid in het verbond van God opgenomen, deelt hij in de gemeenschap met God, wordt *koinonos*, partner in de verbondsverhouding. Gaat het bij de uitdrukking 'deel hebben aan de goddelijke natuur' inderdaad om vergoddelijking van de mens, een fysische verlossingsleer, die zowel in de oosters-orthodoxe als de Rooms-Katholieke theologie een rol speelt? Waarschijnlijk heeft de schrijver met deze hellenistische term niet meer willen zeggen dan 1 Johannes 3 : 2 en 3. Voor de verschillende opvattingen raadplege men Bolkestein, *t.a.p.*, p. 252 v.v.

Het deel hebben aan het heil van de levende Heer wordt geaccentueerd door de vaststelling, dat men ontvlucht is aan het verderf, dat door de begeerte, door het egoïsme in de wereld heerst. De gemeente weet van de exodus, die haar gezet heeft op het spoor van het goddelijk leven, op de weg naar het beloofde land. De rijkdom van hetgeen aan de gemeente in Christus' opstanding gegeven is, vormt het uitgangspunt van de aansporing, die nu volgt in een reeks van acht mogelijkheden om het heil te beleven en aan anderen voor te leven. Dergelijke reeksen vindt men ook elders in het Nieuwe Testament (b.v. Gal. 5 : 22 vlg.), in het Jodendom (Strack-Billerbeck I, p. 194) en in de Qumrangeschriften. Vereist is de inzet van de gehele persoon: betoon van alle ijver, vrij vertaald 'alle zeilen bijzetten'. Het werkwoord *chorègein* betekent oorspronkelijk: een koor, een reidans aanvoeren, vandaar de kosten voor een kooruitvoering dragen, tenslotte royaal, overvloedig geven. (Vgl. Gal. 3 : 5, 1 Clem 38 : 2; G. Wohlenberg, *Kommentar*, p. 177). De *pistis* staat voorop, de subjectieve daad van het geloven, waardoor men deel krijgt aan het heil. De *aretè* is hier de martelaarsmoed, de dappere houding van de Militia Christi, delen in het lijden van Christus om ook te delen in zijn verheerlijking (Rom. 8 : 17). De *gnosis* is meer dan intellectuele kennis, het woord wijst persoonlijke gemeenschap met God aan, *egkrateia*, die onder meer ook in Galaten 5 voorkomt, geeft de notie van toewijding aan de Heer, waardoor men in staat is zichzelf te overwinnen, zij vindt in de ascese één van haar verschijningsvormen. De *hypomonè* veronderstelt het trouw op de post blijven, standhouden tegen de verzoeking in, zij is sterk eschatologisch bepaald: todat de Heer komt! De *eusebeia* is het op God gerichte leven, de eerbiedige dienst aan de Heer. De *philadelphia* is de liefde tot hen, die tot de gemeente van Christus behoren, in de antieke wereld een opval-

kend kenmerk van de jonge Messiasbroederschap. In het woord *agapè* wordt deze saamhorigheid tussen de gemeenteleden verdiept en verbreed: de gemeente is er voor de wereld.

Het is heel goed mogelijk de acht 'deugden', die hier opgesomd zijn, samen te vatten in de woorden geloof, hoop en liefde (1 Kor. 13). Het leven van de gemeente zet in bij het geloof, krijgt gestalte in de concrete vormen van de hoop, en culmineert in de liefde.

De kennis van onze Heer Jezus Christus, het deel hebben aan zijn opstanding, veronderstelt een levende gemeente, die actief betrokken is in het heil en vrucht draagt. Dat is mogelijk door de dingen, die hier genoemd zijn. De aanwezigheid daarvan sluit de groei (het meer worden) in. Na enkele polemische opmerkingen aan het adres van de gnostici keert in vers 11 het werkwoord *chorègein* terug, dat thuishoort 'in de sfeer van het antieke feest. Het doet denken aan de intocht van het antieke koor in feestelijke optocht, waarvoor een rijke burger de kosten heeft betaald. Zulk een feestelijke intocht wordt de wandel der gemeente, het eeuwige Rijk tegemoet. En het is God zelf, die deze intocht door zijn rijke gaven mogelijk heeft gemaakt' (Bolkestein, *t.a.p.*, p. 261).

Aanwijzingen voor de prediking Pasen is het feest, dat in de gemeente van Christus van meet af aan bewust is gevierd. Zonder Pasen zou er immers geen gemeente van Christus geweest zijn! Geen wonder, dat het Paasevangelie als het Godsgeschenk bij uitnemendheid werd ervaren. Daarbij passen de woorden 'kostbaar' (vs 1) en 'rijk' (vs 11), maar ook de feestelijke wijze, waarop in deze tekst het leven van de gemeente uit de beloften van God wordt ontvouwd. De ontplooiing van het opstandingsleven in de gemeente is allesbehalve een opsomming van plichten of deugden. De sfeer van het feest blijft bewaard: er wordt een reidans opgevoerd van de mogelijkheden, waarin de opstandingskracht van Christus tevoorschijn breekt. Daarbij neemt het geloof de moed bij de hand en de moed de kennis enz. Een feestelijke dankbaarheid stuwt de gemeente voort. Zoals Mirjam danste en zong op de Paasmorgen van het volk Israël, dat door de doodsweg de bevrijding van een nieuwe toekomst ontving, zo mag de gemeente het Rijk van haar Heer en Heiland, Jezus de Messias tegemoet dansen (vs 11). Deze Paasvreugde vindt haar vertolking in Psalm 149 : 1 en 2, nieuwe berijming!

Toch betekent de Paasvreugde niet een opgaan in stemming of roes. Er worden hier heel concrete dingen gezegd over de levenshouding, die bij ons indringende vragen oproepen.

1. Wat kan vanuit Pasen gezegd worden tegenover de negatieve tendensen, die in de wereld van vandaag heersen? Herkennen wij de 'begeerte' als een macht, die naar het verderf voert?
2. Zijn de begrippen, die als de levenshouding van de gemeente in de wereld hier worden doorgegeven ook voor de gemeente van nu nog gestalten van de hoop?
3. Op welke wijze is het mogelijk opnieuw aan de wereld duidelijk te maken, dat Pasen actuele werkelijkheid is?

EERSTE ZONDAG NA PASEN 1 Petrus 2 : 1 en 3

Legt dan af alle kwaadwilligheid, alle bedrog, huichelarij, afgunst en alle kwaadsprekerij, en verlangt als pasgeboren kinderen naar de redelijke, onvervalste melk, opdat gij daardoor moogt opwassen tot zaligheid.

Schriftlezingen: Jes. 66 : 10-14; 1 Petr. 2 : 1-10; Joh. 20 : 19-31.

Tekstkeus De eerste zondag na Pasen ontleent zijn naam (quasimodo geniti) aan de introïtus, die niet uit de psalmen of profeten is genomen, maar bij uitzondering uit een apostelbrief. Het karakter van de zondag, waarop de in de Paasnacht gedoopten, de 'nieuwgeboren kinderen', hun smetteloze kleding aflegden om opgenomen te worden in het geheel van de gemeente en eigen verantwoordelijkheid te dragen, is duidelijk bepaald door de vermaning, die hen de gemeente binnenleidt. Het leek mij dienstig deze tekst eens nader te bezien. De oudtestamentische schriftlezing is gekozen in verband met de Petrustekst, de traditionele evangelielezing bleef gehandhaafd. Daarin wordt ons de wedergeboorte van de twijfelende Tomas beschreven.

Uitleg H. Windisch noemt 1 Petrus 2 : 1-10 een hymne in vier strofen, waarvan de eerste de verzen 1-3 omvat (*Die Katholischen Briefe*, 1930, p. 58). De woorden sluiten duidelijk bij de voorgaande aan, die reeds van het feit der wedergeboorte reppen (1 : 23). Tegen de achtergrond van het wedergeborenzijn klinkt nu deze oproep in de vorm van een vermaning. Het ligt voor de hand, dat vele uitleggers gedacht hebben aan de doop en van daaruit gesteld hebben, dat aan 1 Petrus een dooppreek ten grondslag heeft gelegen. Hoe dit ook zij, de analogie met de doopterminologie is bij de exegese niet te verwaarlozen. Het afleggen van hier genoemde en andere zonden als van vuile, niet bruikbare kleding is ook elders in het Nieuwe Testament voorwaarde voor het nieuwe leven in de gemeenschap van Christus (Rom. 13 : 12, Ef. 4 : 22 'het afleggen van de oude mens', Heb. 12 : 1). Deze negatieve instelling tegenover de voorhanden levensgewoonten kreeg in de doopcatechese van oudsher een plaats. En het afleggen van de oude kleding, die het leven in heidense trant symboliseerde, bleef in later eeuwen een duidelijk bestanddeel van de doopplechtigheid in de Paasnacht (Zie b.v. F. v.d. Meer, *Augustinus de Zielzorger*).

Ook na de doop geldt de opwekking tot een totale uitzuivering van alle dingen, die niet in overeenstemming zijn met de *philadelphia* (1 : 22). Het nieuwe leven uit de wedergeboorte eist, dat men met de heiliging volledig ernst maakt. Het gemeenschappelijke van de genoemde zonden is 'daß sie Verleugnungen oder Zerrbilder der Liebe sind' (F. Hauck in *N.T.D.* III, 1937, p. 199). 'Weil Gottes Wort in unser menschliches Herz hineintritt, sind nun zwei Begehrungen in uns. An seinem Wort entsteht die Liebe, und aus unserer natürlichen Art entstehen alle die Triebe, die die Gemeinschaft zerstören und uns miteinander verfeinden' (A. Schlatter, *Erläuterungen zum N.T.* III, 1928, p. 26).

De *kakía* is de macht, die de gemeenschap verwoest (vgl. Tit. 3 : 3), de *dolos* het bedrog, de onoprechtheid, verwant aan de hypocrisie, de huichelarij of schijnheiligheid. De *phtónos* is de afgunst, waardoor men de ander zijn geluk niet gunt en de *katalalía* is de kwaadsprekerij, het roddelen, spreken ten nadele van de medemens. Het herhaalde 'alle' maakt duidelijk, dat de gesignaleerde

verkeerde levenshouding in geen enkele vorm mag getolereerd worden. 'Want deze zonden, in al hun variëteiten vormen een belemmering voor de liefde, die gemeenschap wil. En de liefde, de liefde tussen de leden der gemeente, die elkaar als broeders en zusters kennen, is de norm van alle handelen. Wat gemeten aan de maatstaf der liefde tekort schiet, is veroordeeld' (Bolkestein, *De brieven van Petrus enz.*, 1963, p. 67).

Op deze wijze leven is ook in strijd met hetgeen men krachtens de wedergeboorte van de doop is: 'Als pasgeboren kinderen'. Vgl. *Hermas Mand.* II : 1 'Hij spreekt tot mij: Wees eenvoudig van hart en onschuldig, dan zult gij zijn als de kinderen, die de slechtheid *(kakía)* niet kennen, die het leven der mensen verwoest'. Daarom is de opwekking positief gericht op het gevoed worden en groeien door het levenswoord van de Heer. De hele activiteit van de gemeenteleden zal haar spits hebben in het verlangen naar de 'redelijke, onvervalste melk'.

Hebben wij hier te maken met pasbekeerde heiden-christenen uit de tijd van het ontstaan van Kleinaziatische gemeenten (H. Windisch, *t.a.p.*, p. 59)? Het is echter ook mogelijk het beeld van de pasgeboren kinderen te zien in het licht van het evangelie dat ons vermaant om te worden 'als een kind'. De beeldspraak heeft inderdaad niets te maken met hetgeen in 1 Korintiërs 3 : 2 en Hebreeën 5 : 12 over 'melk' gezegd wordt in tegenstelling tot 'vaste spijs', waarbij gedacht wordt aan het aanvangsstadium van het christen-zijn, dat overwonnen moet worden. Hier is een aan de mysterieterminologie en de gnosis herinnerende uitdrukking gebruikt om 'het woord, dat u als evangelie verkondigd is' (1 : 25) aan te wijzen als het levensnoodzakelijke voedsel (zie H. Schlier, *ThWNT* I, p. 644f).

Melk is mythologisch godenspijs, de neofieten in de mysterie-religies gaf men melk en honing te drinken. In de joodse literatuur worden de gedoopte proselieten als nieuwgeboren kinderen begroet (Strack-Billerbeck II, p. 422). In de oude kerk werden aan de pasgedoopten melk en honing gegeven, waarbij aan een eschatologische betekenis van de ingrediënten gedacht moet zijn: het paradijsvoedsel, teken van de overvloed van het beloofde land (Joël 3 : 18, Jes. 60 : 16 en 66 : 11).

'Onvervalst' staat duidelijk tegenover de zonden van de valsheid in vers 1. Moeilijker is het woord *logikos*. De vertaling met 'redelijk' geeft in onze taal geen verstaanbaar geheel. Hetzelfde bijvoeglijk naamwoord vinden wij in Romeinen 12 : 1 samen met het substantief *latreia*. Gedacht is (in tegenstelling tot de letterlijke betekenis) aan de overdrachtelijke of geestelijke zin. Men zou het gelijk kunnen stellen aan het in vers 5 gebruikte woord *pneumatikos* (Zie *ThWNT* IV, p. 145 ff.).

Het werkwoord *epipotheo* 'sterk verlangen', 'smachten' vinden wij ook in de LXX-vertaling van Psalm 42, in de Paasnachtliturgie het lied 'dat niet ten onrechte wordt opgevat als de stem van de catechumenen die zich haasten naar de genade van het heilig bad' (Augustinus).

Het zou onjuist zijn bij de vraag naar de achtergrond van de gedachte aan de 'geestelijke melk', die de gelovigen moet voeden, niet de eenheid van woord en daad in evangelieverkondiging en doopgebeuren in het oog te houden. Het

werkzaam zijn van de levende Heer is het middel, waardoor de gemeente naar het heil toegroeit. De levensnoodzakelijkheid daarvan heeft men ervaren, toen men tot het geloof kwam. Daaraan herinnert het citaat van Psalm 34 : 9. Men behoeft niet aan de avondmaalsviering te denken, waarbij deze psalm in de oude kerk gezongen werd. Dat *chrestos* ook gebruikt is in plaats van *christos* kan een woordspeling zijn. Met de Heer is in elk geval Jezus Christus bedoeld.

Aanwijzingen voor de prediking De tekst maakt de spanning merkbaar tussen het nieuwe leven in de gemeenschap met de levende Heer en ons betrokken zijn in de ondeugden van de menselijke samenleving. De spanning tussen het kind-zijn, 'waartoe de eenvoud behoort, die oprecht en zuiver van alle bedrog is' (Calvijn) en 'het oude vlees', 'alsof hij gezegd had: slechtheid en huichelarij behoren bij degenen, die door gewoonte in de verdorvenheden van de wereld deze gebreken hebben ingedronken. Door lang te leven worden de mensen doortrokken van afgunst, zij leren over elkaar kwaadspreken, zij worden onderwezen in de kunst om te benadelen' (Calvijn). Hoe is het mogelijk daartegenover aan het kind-zijn vast te houden?

1. Het kind-zijn wordt ons gegeven door het evangelie van de Opgestane Heer, waardoor wij 'wedergeboren' worden (van bovenaf geboren). Onze echte menselijkheid stamt van Pasen. 'Wanneer wij een kring van gelovigen vormen om de Messias heen, dan zijn wij schuldeloos en ongerept' (W. Barnard).
2. Wie daarvan weet heeft, wordt aangespoord te beseffen, dat alleen door Hem het leven kan gevoed worden. Wij zijn op Hem, op zijn levenswoord aangewezen. Zalig die hongeren en dorsten naar de levende God!
3. Daaruit putten wij de kracht om 'nee' te zeggen tot alles wat in strijd is met de vernieuwing van het menselijk bestaan en de menselijke samenleving krachtens Pasen, waarvan de gemeente proeftuin mag zijn.

TWEEDE ZONDAG NA PASEN Hebreeën 13 : 20 en 21

De God nu des vredes, die onzen Here Jezus, de grote herder der schapen door het bloed van een eeuwig verbond heeft teruggebracht uit de doden, bevestige u in alle goed, om zijn wil te doen, terwijl Hij aan ons doe, wat in zijn ogen welbehagelijk is door Jezus Christus. Hem zij de heerlijkheid in alle eeuwigheid. Amen.

Schriftlezingen: Jes. 63 : 7-14; 1 Petr. 2 : 21-25; Joh. 10 : 11-16.

Tekstkeus De naam van de tweede zondag na Pasen is in overeenstemming met de nieuwtestamentische schriftlezingen, die betrekking hebben op het feit, dat wij bij de goede Herder in veilige hoede zijn, een verheugd vaststellen, dat 'hier de beste weide is'. Het thema is in de gemeente van het begin af bijzonder goed bekend geweest. Aan het einde van de kanon vinden wij in het geschrift, dat 'aan de Hebreeën' heet, warme en bewogen woorden, die de boodschap van de pastor bonus op eigen wijze doorgeven.

Uitleg De z.g. brief aan de Hebreeën eindigt met aanwijzingen voor het gemeenteleven, een verzoek om voorbede en een zegenbede als slot (vs 20, 21). Daarna volgen enkele regels, die een fragment van het geleidebriefje moeten geweest zijn. Onze tekst mag dus beschouwd worden als afsluitend woord van het vrij uitvoerige betoog, waarin Jezus als de nieuwe Melchisedek, de grote hogepriester der gelovigen wordt verkondigd. De uitdrukking 'de God des vredes' vinden we eveneens in de zegenbede aan het einde van de Romeinenbrief (15 : 33), in Romeinen 16 : 20, 1 Korintiërs 14 : 33 en 1 Thessalonicenzen 5 : 23. De achtergrond ervan is het bijbelse sjalom-begrip, waarin het volledige welzijn, het heil van de gehele mens met lichaam en ziel wordt omschreven. Vrede 'denotes the blessed state of well-being into which men are brought and in which they are kept by the divine *charis* (E. W. Burton). J. Moffatt *(Int. Crit. Comm.)* omschrijft de betekenis 'like the full OT sense of the secure prosperity won by messianic triumph over the hostile powers of evil'.

Opmerkelijk is, dat het woord vrede terug te vinden is in vele groetwoorden aan het begin van de brieven. 'So wird *eirènè* auf der Grundlage des at.lichrabbinischen Sprachgebrauches erst mit dem umfassendsten und tiefsten Inhalt gefüllt, indem es das eschatologische Heilsein des ganzen Menschen bezeichnet, das hier schon als Macht Gottes wirksam ist und den Zustand der *kainè ktisis* als Zustand abschlieszender Erfüllung bezeichnet. In diesem Sinne ist das Heil offenbar geworden in der Auferstehung Jesu' (W. Foerster, *ThWNT* II, p. 413).

De volgende woorden van de tekst zijn terug te vinden in de LXX-vertaling van Jesaja 63 : 11, 12, waar Mozes de herdersfiguur is. Tegenover het herderschap van de 'grote' Mozes is dat van 'onze Heer Jezus' pas werkelijk groot te noemen, namelijk meer omvattend en op beslissende wijze naar het heil voerend. In de gehele Hebreeënbrief wordt de Messias Jezus als de meerdere van Mozes aangewezen, hoewel Jeremias (*ThWNT* IV, p. 876) betwijfelt of dit op deze plaats bewust gebeurd is.

De God des vredes wordt genoemd als de God, die onze Heer Jezus uit het dodenrijk heeft omhooggevoerd. De opstanding is nergens met name genoemd in Hebreeën, maar wel degelijk verondersteld. Hier moet aan het geheel van de verhoging gedacht worden: vanuit de diepte der onderwereld naar de zetel aan de rechterhand van de Majesteit in den hoge (1 : 3). Men vergelijke in dit verband 2 : 9 en 10. Gods handelen wordt in de Messias Jezus openbaar. 'Das Osterereignis muß darum primär als die Jesus Christus wiederfahrende *Erweckung*, es darf darum nur sekundär und von dort her begründet (aktiv) als seine *Auferstehung* verstanden werden, weil es im Neuen Testament durchweg als ein dem Kreuzesgeschehen folgender, aber *freier* göttlicher *Gnadenakt* beschrieben wird' (K. Barth *K.D.* IV, 1, p. 334).

De schrijver stelt daarmee nog eens het hoofdthema van zijn betoog aan de orde en gebruikt het beeld, dat in de aanvangstijd van de gemeente zo bijzonder geliefd was: dat van de goede Herder. God heeft Hem uit de diepte van de dood omhoog gevoerd in de hemelse heerlijkheid. Wat de Herder ten deel gevallen is, komt ook aan de kudde toe, die Hij is voorgegaan. In zijn offerdood heeft Hij de trouw bewezen, waarop ook voor de toekomst gehoopt mag worden. 'Wenn Gott das getan hat, in der Absicht, "viele Söhne zur Herrlichkeit zu führen"

(p. 10), dann wird er – darauf gründet sich die Zuversicht der Fürbitte des Verfassers – das begonnene Werk auch vollenden' (H. Strathmann, *N.T.D.* III, p. 149).

Het 'bloed van Christus' is een plastische uitdrukking voor de dood van Jezus in zijn heilsbetekenis, die in Hebreeën steeds in verband met de offercultus van het Oude Verbond gebracht wordt. De uitdrukking 'verbondsbloed' is te vinden in Zacharia 9 : 11, over een 'eeuwig verbond' wordt ook gesproken in Jesaja 55 : 3 en Ezechiël 37 : 26. De verbondsvernieuwing, die in Jeremia 31 : 31-34 is aangekondigd, is het uitgangspunt van de gevolgde gedachtengang. Dat het vernieuwde verbond 'eeuwig' heet, roept de tegenstelling op met het verouderde verbond (18 : 13), dat verdwijnen moest (8 : 7). Het definitieve, de blijvende geldigheid van Gods heilswerk in Jezus Christus onze Heer wordt er in uitgedrukt.

Het werkwoord *katartizo* is hier het best te vertalen met 'toerusten'. De toerusting van de gemeente 'met alle goed' is in deze gedachtengang te verwachten van Hem, die zijn heilswerk op zo machtige wijze heeft gedemonstreerd. De toerusting van de gemeente is gericht op het doen van Gods wil. 'Wenn wir denken, was Christus aus uns macht, wie er uns zu allem Guten bringt, unsere Sünde gänzlich tilgt und uns mit Gott durch seine kräftige und sieghafte Gabe in Gemeinschaft bringt, so daß unser Leben in die Bahn Gottes kommt und wir seinen Willen tun, dann verstehen wir auch, warum dem Verfasser im Blick auf dem Christus das Herz übergeht zu Gottes Anbetung' (A. Schlatter, *Erläuterungen z.N.T.* III, 1928, p. 435).

Aanwijzingen voor de prediking

1. De zondag van de goede Herder zou ook kunnen heten de zondag van het Lam Gods. Typerend in de tekst is het samenvallen van het beeld van de 'grote' Herder met de aanduiding van zijn offergang. Zijn grootheid bestaat daarin, dat Hij zichzelf prijs gaf voor de aan Hem toevertrouwde schapen. 'Wij weten niet van een Herder die, zoals de meeste hoeders der kudde in de geschiedenis, slachtoffers maakte ten bate van het eigen toevertrouwde Volk. Wij weten van (dat is de ware twee-naturenleer!) een Herder die zelf in de volle zin het slachtoffer werd. Hij, de Herder, Hij het Lam' (W. Barnard, *Binnen de tijd*, p. 124). In dit verband wijst hij ook op Abel, de eerste herder en het eerste slachtoffer van de Schrift. Zijn solidariteit met het verloren schaap, dat Hij naloopt tot Hij het vindt, brengt Hem bij de doden en in de dood. 'Alles in het evangelie moet door die dood heen om ons tot zegen te kunnen zijn' (Dr. O. Noordmans).

2. Jezus is niet het slachtoffer, maar de Heer van de geschiedenis. Dat blijkt uit zijn verhoging, waarvan Pasen het centrum is. De werkzaamheid van de grote Herder is bekrachtigd in de omhoog stuwende beweging, die Gods uiteindelijke doel openbaart nl. de 'vrede', het herstel van de goede verhoudingen op universele wijze. Wat God met ons voor heeft, wordt duidelijk in de verheerlijking van de grote Herder, die de autorisatie van het eeuwige verbond inhoudt. Eens en voor altijd ligt vast, dat niets ons van de liefde van God zal kunnen scheiden. Ons lot is opgenomen in de 'misericordia' van de verheerlijkte

Heer en 'in zijn hoede zijn wij welgeborgen'. Bisschop Avircius van Hiërapolis liet op zijn grafsteen beitelen aan het einde van de tweede eeuw na Chr.: 'volgeling van een reine Herder met alziende ogen, die zijn kudde in de bergen en op de vlakten weidt'.

3. De verheerlijkte Christus zet zijn werk op aarde voort. Het blijft het herderlijke werk van het zoeken der verlorenen. In de toerusting van de Gemeente met alle goed ligt de bedoeling van dit pastoraat voor ons open. Op deze wijze zal de aanwezigheid van de verhoogde Heer op aarde moeten blijken. Het doen van Gods wil impliceert de pastorale en apostolaire opdracht van de Gemeente in de wereld, het op weg zijn naar de vrede, het bewogen-zijn met de kudde zonder herder.

Wat komt daar nu in feite van terecht? Hoevelen liggen naar de woorden van Gerrit Achterberg als lege benzinevaten langs het pad (let op de ontluistering in dit beeld van verlorenheid)... 'Als niet de Herder Jezus Christus kwam om ons te vinden als verloren lam'. Het is bijzonder noodzakelijk in de prediking de concrete inhoud van de woorden 'toerusting' en 'Gods wil doen' aan de orde te stellen in verband met het pastorale werk van de verheerlijke Heer.

DERDE ZONDAG NA PASEN Kolossenzen 1 : 26

... het geheimenis, dat eeuwen en geslachten lang verborgen is geweest, maar thans geopenbaard aan zijn heiligen.

Schriftlezingen: Ps. 93; Joh. 1 : 1-5; Kol. 1 : 15-20, 24-28.

Tekstkeus Het is van bijzonder belang, dat wij ons enkele zondagen met de gemeente verdiepen in Paulus' brief aan de Kolossenzen. Maar al te veel nog zijn wij als christenen in een individualistisch begrensde, vaak ook wettische godsdienstigheid bevangen. En dat ondanks Pasen. De Kolossenzenbrief werpt deuren open, die voor ons maar al te dikwijls gesloten zijn – nieuwe ruimten omgeven ons, wij worden 'in de ruimte gezet'. Niet slechts in de ruimte van de oekumene of van de wereld, maar in de ruimte van de kosmos.

Déze twee vragen komen aan de orde: Wat is ons in Christus gegeven? En: Welke levenshouding resulteert daaruit? Dit alles heeft met *het abc* van het christelijk belijden te maken. Niemand denke echter, dat dit van weinig belang is of dat wij zo al te zeer in de eenvoudigheid zouden blijven steken. De stelling is te verdedigen, dat zo weinig van het christelijk belijden te merken is, dat het belijden zo zwak en schuchter functioneert, juist omdat het met dat abc niet in orde is.

Wij mogen op deze zondagen zien wat ons *gegeven* is. Wie het werkelijk ziet, komt in beweging. De gave wekt krachten. De gave *is* een dynamis. Er ontstaat een nieuwe gerichtheid des levens. Wat christelijk existeren is wordt zo in verrassende, royale lijnen voor ons ontworpen.

Uitleg

1. Wij noemen eerst enkele commentaren en geschriften over de Kolossenzenbrief. Het is nodig, dat wij bij de voorbereiding van elke preek steeds eerst de *gehele* brief lezen. Zo horen wij de tekst in de onze geest verruimende context van het geheel.

Een voortreffelijk commentaar is die van dr. Herman Ridderbos (Kok, 1960).

Al wat van belang is bij andere commentators is hierin genoemd en kritisch verwerkt; de conclusies zijn voorzichtig en verantwoord. Verder: E. F. Scott *(The Moffatt N.T. Comm.)*, Ch. Masson *(Comm. du N.T.)*, A. S. Peake (in *The expositor's Greek Testament* III), M. Dibelius *(Handb. z. N.T.* 1953 [3]), E. Lohmeyer *(Krit.-exeg. Komm.*, 1953 [9]), T. K. Abbott *(I.C.C.)*.

Over de dwaalleer in Kolosse: W. Bieder, *Die kolossische Irrlehre und die Kirche von heute* (1952). Ook: id., Der Kolosserbrief in de serie *Prophezei, Schweizerisches Bibelwerk für die Gemeinde* (1943). H. Berkhof, *Christus en de machten* (1952). En de schetsen in *Postille* 8, p. 139-151. Een inspirerend (en ook exegetisch verantwoord) boek is: J. E. Uitman: *De Brief van Paulus aan de Colossenzen* (1964[2]). Men leze dit in elk geval. A. W. Kist, *Antwoord aan de Machten* (1971), p. 99-191 geven een goed overzicht van en inzicht in wat de laatste tijd over de machten in het Nieuwe Testament verschenen is.

Het verdient aanbeveling ook geregeld de brief aan de Efeziërs in de exegese te betrekken.

2. Paulus spreekt in 1 : 24, 25 over de dienst waartoe hij geroepen is (cf. *Postille* 11, p. 170-173). Wanneer hij dan 'het Woord Gods' noemt, móét hij wel denken aan het beslissende Woord, dat God tot en in deze wereld gesproken heeft in de verschijning van Jezus de Messias. 'Het mysterie is geopenbaard – en wij mogen dit zien': dat is de even korte als blijde samenvatting van wat ons als christenen *gegeven* is (cf. Rom. 16 : 25; 1 Kor. 2 : 7; 4 : 1; Ef. 1 : 9; 3 : 4, 9; 6 : 19; Kol. 2 : 2; 4 : 3).

'Mysterie' moet hier allereerst gezien worden tegen de achtergrond van de laat-joodse apocalyptiek (cf. Dan. 2 : 18-47). Het 'geheimenis' is: 'wat tot nu toe nog steeds in het goddelijke raadsplan bestond en nog niet in de verschijning getreden was' (Ridderbos, p. 160; Bornkamm in Kittel *ThWNT* IV, p. 826; ook J. van der Ploeg, *Vondsten in de woestijn van Juda*, p. 109 v., 190). Dit mysterie is Jezus de Messias (cf. Mar. 4 : 11). 'The hidden counsel of God' (Scott 33) is nu openbaar geworden – naar aanleiding van 'efaneroothè' merkt Abbott op: 'The anacoluthon gives more emphasis to the mention of the "faneroosis" '.

Niet onmogelijk lijkt het mij, dat Paulus met opzet dit woord 'mustèrion' koos, omdat het zijn lezers op bijzondere wijze aansprak, en het in de colossenzische dwaalleer een bepaalde rol speelde. Zo usurpeert Paulus deze term op een heilzame wijze – een goed voorbeeld van een 'answering theology' (Tillich). Maar echte zekerheid vanuit de *tekst* is hier niet te verkrijgen.

Paulus accentueert, dat dit mysterie door Gód moest worden geopenbaard – het zou in onszelf nooit opgekomen zijn (men denke aan Paulus' eigen weerstanden tegen de gekruisigde Messias).

3. De geheel *eigensoortige verrassing* van de Openbaring van dit mysterie formuleert Paulus in de woorden verborgen sedert ('apo': temporeel) de eeuwen en de geslachten'.

Wij moeten de term 'apokekrummenon' in de allereerste plaats in de oudtestamentische-joodse ruimte verstaan en niet (met Reitzenstein c.s.) in de hellenistische. 'Von den Aussagen der Propheten, der Psalmen und der Chokmaliteratur führt ein steil ansteigender Weg zu den Aussagen des Apostels über die verborgene Weisheit Gottes' (Oepke, in Kittel, *ThWNT* III, p. 977).

Men heeft de 'aioones' wel als persoonlijke geesten willen opvatten (Dibelius), maar deze persoonlijk gedachte 'aioones' kent het Nieuwe Testament niet (Sasse, in Kittel, *ThWNT* I, p. 208; Ridderbos, p. 160; Masson, p. 112). De temporele opvatting van 'aioones' en 'geneai' ligt ook door het dan volgende en een tegenstelling aanduidende 'nun de' veel meer voor de hand. De 'eeuwen' wijzen naar de 'voortijd', vóór de schepping; de 'geslachten' naar de tijd ná de schepping. Bengel: 'Aeones referuntur ad angelos; generationes, ad homines'.

In het 'nu' van de Openbaring wordt het lange 'zwijgen Gods' verbroken (Rom. 16 : 25).

4. De 'heiligen' zijn de christenen in de gemeente. Efeziërs 3 : 5 worden ook de apostelen en profeten genoemd. Niet zijn er engelen mee bedoeld (zoals Lohmeyer wil).

5. Wat is de *inhoud* van het nu geopenbaarde mysterie? De inhoud is: Jezus de Messias. Maar wat deze uitspraak omvat wordt ons eerst duidelijk tegen de achtergrond van de 'dwaalleer', die in Kolosse verkondigd werd.

Paulus spreekt in de brieven aan de Kolossenzen en de Efeziërs herhaaldelijk over machten, geesten, engelen (cf. 1 : 16; 2 : 8, 15, 18; Ef. 1 : 21; 3 : 10; 6 : 12). Blijkbaar werden deze kosmische hemelmachten vereerd (2 : 18) en gehoorzaamd: zij beïnvloeden het leven op aarde (cf. Kittel *ThWNT* I, p. 85 s.v. 'aggelos'; Delling I, p. 481 f., s.v. 'archè'; Foerster II, p. 568-570 s.v. 'exousia'; Schmitz III, p. 167 s.v. 'thronos'; Foerster III, p. 1096 s.v. 'kuriotes'). Joodse en 'gnostische' speculatie (vgl. Paulus' woordgebruik: 1 : 9, 10; 2 : 2, 3; 3 : 10) hadden elkaar in deze syncretistische leer gevonden.

In zijn *Christus en de machten* verdedigt dr. Berkhof, dat bij Paulus het persoonlijke karakter der machten zo goed als verdwenen is – zij zouden met 'aardse levensverbanden' gelijk te stellen zijn. In het geheel van de antieke wereld-beleving lijkt mij de hierboven aangeduide opvatting aannemelijker (cf. J. de Zwaan, *Efezenbrief*).

Deze gnostisch-aandoende leer had voor het gewone leven wettische gevolgen (zie volgende schets).

Bóven al deze machten staat Christus. Hij is 'het Beeld van de onzichtbare God' (1 : 15). In Hem, die geboren is vóór alle schepsel, is alles geschapen ('proototokos', 1 : 15, 16). Vanuit het nu geopenbaarde mysterie gaat het licht over de schepping op.

Dat Christus blijkbaar boven de zo gevreesde engelen- en geestesmachten staat, blijkt uit de overwinning, die Hij door kruis en opstanding op hen behaald heeft (2 : 15; 1 : 16; Ef. 1 : 9, 20-23). Dit brengt bevrijding (1 : 13, 14), kosmische harmonie (1 : 19, 20).

Dit nu geopenbaarde mysterie is gericht op het heil van 'ieder mens' (1 : 28, driemaal); de niet-joden worden met opzet genoemd (1 : 27), wat in de Efezenbrief met nog veel sterker en verrassender accent geschiedt (3 : 1-13, vooral vs 6).

Volkomen terecht tekent Bengel aan: 'Gloria est objectum mysterii'. 'Christus te midden van u, de Hoop der Heerlijkheid' (1 : 27) – hier is de universaliteit van het heil en de blijde eschatologische zekerheid.

Aanwijzingen voor de prediking

1. Wij willen weten – de geschiedenis van het menselijk denken legt er een aangrijpend getuigenis van af – 'was die Welt im Innersten zusammenhält'. Het diepste kunnen wij niet grijpen. Zo diep komen wij niet. Er blijft ten aanzien van het er-zijn en het er-zó-zijn van mens en wereld een voor ons inzicht ondoordringbare duisternis. Wij bedriegen onszelf, wanneer wij denken dat een 'gods-begrip' in deze nood als 'Lückenbüszer' kan dienen.

Het christelijk belijden spreekt niet van een gods-begrip, maar van het *Heilshandelen* Gods: Hij openbaart zich in deze geschiedenis in Jezus de Messias. Vanuit dit 'nu' mogen wij leven en denken.

De Schepping komt zo te staan in het licht van deze 'nu' geopenbaarde liefde Gods. De Schepping wordt gedragen door 'de Liefde, die beweegt de zon en sterren' (Dante, slotregel *Paradiso*). Begin en einde (1 : 27 'de hoop') der geschiedenis worden door dit geopenbaarde mysterie uit de greep van onze vaak chaotische, negatieve gedachten-constructies gerukt. Het 'heden der genade' redt de tijd uit de greep der zinloosheid. Maar dit betekent niet, dat alle raadsels zouden zijn 'opgelost'. Het geheimenis is *heils*-geheimenis. Dit mag ons voldoende zijn. Kolossenzen 1 : 26 doet ons zien wat ons in Jezus de Messias *gegeven* is.

2. Met nadruk betuigt Paulus aan de gemeente in Kolosse: het is met de macht der 'machten' gedaan (2 : 15). Het is daarom een onpraktische en dwaze zaak, wanneer wij ons nu weer aan die overwonnen 'machten' zouden gaan toevertrouwen.

Wij zullen in onze tijd de realiteit der 'machten' niet meer *precies zo* kunnen beleven als de Kolossenzen dit deden. De grote verschillen in wereldbeeld en werkelijkheidsbeleving tussen Paulus' tijd en de onze moeten wij op geen enkele wijze bagatelliseren. Maar – dát er 'machten' *zijn*, zullen wij moeilijk kunnen ontkennen. Mammon, Mars en Venus zijn machten van deze tijd. Marx en Freud hebben het ons, wat Mammon en Venus betreft, wel duidelijk gemaakt. Aangaande Mars behoeft niemand het ons te zeggen.

Ook wij kennen en vrezen de 'machten' – niet slechts die, welke met een náám kunnen worden aangeduid, maar ook die, welke een naamloze maar zeer reële en beklemmende dreiging uitoefenen. Uitman zegt: 'Er zijn heel of half "anonyme machten", waar we niet tegen op kunnen, waaraan we uit- en overgeleverd lijken..., zodat een enkel mens er tussen beklemd zit en er niets aan kan doen of veranderen: de techniek en economische machten, de maatschappelijke krachten, de geldwereld en politieke machten: de "Russen" of "Amerika" ' (p. 55). Moeten wij hier ook de NAVO niet noemen en de economische en militaire 'pressure groups'?

Kiezen wij als christenen wel goed? Staan wij aan de goede kant, dat wil zeggen niet aan de kant van de *overwonnen, machteloze 'machten'*, maar aan de kant van Jezus de Messias? Gaan wij uit van wat de Oostduitse predikant Johannes Hamel noemt 'die schon geschehene Überwindung und Gefangennahme aller Mächte und Gewalten durch die Auferstehung Jesu Christi' (*Christenheit unter marxistischer Herrschaft*, 1959, p. 5)?

3. Wij mogen Christus belijden in kosmische dimensies. Het mysterie omvat

de universaliteit van het heil. Wat de tijd betreft: begin, midden en einde. Wat de mensen betreft: Het geldt 'ieder mens' (1 : 28).

Zo wordt de christelijke existentie gestempeld met het merk der nieuwe bevrijding. Zo doet ons dit abc van het christelijk belijden de 'zin' van wereld en leven 'lezen'.

VIERDE ZONDAG NA PASEN Kolossenzen 2 : 20–23

Indien gij met Christus afgestorven zijt aan de wereldgeesten, waartoe laat gij u, alsof gij in de wereld leefdet, geboden opleggen: raak niet, smaak niet, roer niet aan; dat alles zijn dingen, die door het gebruik teloorgaan, zoals het gaat met voorschriften en leringen van mensen. Dit toch is, al staat het in een roep van wijsheid met zijn eigendunkelijke godsdienst, zijn nederigheid en zijn kastijding van het lichaam, zonder enige waarde (en dient slechts) tot bevrediging van het vlees.

Schriftlezingen: Am. 5 : 21-24; Mat. 12 : 1-8; Kol. 2 :16-23.

Tekstkeus Nadat wij met de gemeente vanuit Kolossenzen 1 : 26 een antwoord hebben ontvangen op de vraag: 'Wat is ons in Christus gegeven?', komen wij nu tot de overweging: Welke levenshouding resulteert hieruit? In deze perikoop klinkt een nogal negatief-lijkend antwoord. Maar in deze negatie ligt de bevrijding, omdat het alles voortkomt uit het 'nu geopenbaarde mysterie'.

Uitleg

1. Voor commentaren en de kolossenzische 'dwaalleer': zie vorige schets. Men leze ook nu weer bij de voorbereiding de *gehele* brief.

2. Vers 20.

'Indien' heeft hier de waarde van 'daar immers' (cf. 3 : 1)

'Gestorven met Christus'. De aoristus accentueert het definitieve feit, dat eens voor al geschiedde (Abbott, Peake). Het 'met Christus' wijst op de levenwekkende relatie, die er tussen de gedoopte (2 : 11, 12) gelovigen (de gemeente) en Christus bestaat (vgl. mede-begraven: 2 : 12; mede-opgestaan: 2 : 12; 3 : 1. Heel sterk: 'sumfutos' Rom. 6 : 5). 'Apo' is sterker dan de in Romeinen 6 : 2 voorkomende dativus. Alle woorden dienen om het *nieuwe* van de existentie in het licht te stellen.

De 'stoicheia tou kosmou' worden door sommigen opgevat als stergeesten, waarbij hemellichamen als hemelmachten werden beleefd – door anderen als joodse engelenmachten, die èn ten opzichte van de natuur èn ten opzichte van de Wet (Gal. 3 : 19) een speciale rol vervullen. Ridderbos (p. 170-176) en Berkhof (p. 16-20) zien in de 'stoicheia' 'de eerste beginselen der wereld' en 'grondelementen', 'aardse levensverbanden'; zij vatten de 'stoicheia' dus niet als persoonlijke geestelijke machten op. Maar Galaten 4 : 3, 8, 9 wijzen door de parallel 'theoi' (8) en 'stoicheia' (9) in de richting van de persóónlijke geesten (vgl. ook vers 2; verder: de tegenstelling: 'stoicheia' en Christus in Kol. 2 : 8).

Het komt mij voor, dat wij het best de vertaling van Scott kunnen volgen:

'the Elemental spirits of the world' ('stoicheion' betekent ook 'element'). Het waren geesten 'supposed to animate and control the visible universe' (C. H. Dodd, *The meaning of Paul for today*, p. 38). Vertaling N.B.G. had eerst 'elementen', later 'wereldgeesten'.

Voor de niet-joodse christenen, die de kolossenzische dwaalleer aanhangen, betekent dit dus een terugval in de horigheid aan de vroeger door hen gediende wereldgeesten; voor de joodse christenen betekent het een nog diepere terugval: niet slechts naar een aan de Wet gebonden gehoorzaamheid, maar naar de *heidense* machten (Kol. 2 : 8; Gal. 4 : 9).

'Kosmos' is bij Paulus vaak: de gevallen, God-vijandige, zondige mensenwereld.

'Dogmatizoo', passief = 'sich Satzungen auferlegen lassen' (Bauer). Maar... aan de 'dogmata' (verordeningen, inzettingen) is juist door Christus een einde gemaakt (2 : 14)! Vgl. ook Galaten 4 : 3, waar ook de (verkeerd gebruikte en eigenzinnig aangevulde) wet en de 'stoicheia tou kosmou' met elkaar in verband gebracht worden.

3. Vers 21.

Johannes Chrysostomus tekent in zijn zevende homilie over de Kolossenzenbrief aan: 'Zie, hoe hij (Paulus) de spot met hen drijft. Alsof die dingen, waarvan zij zich onthielden, ook maar van enig gewicht waren!'

De negatieve voorschriften hebben o.a. te maken met spijs en drank. Bieder (*Irrlehre*, p. 35-39) denkt aan vegetarisme en het niet gebruiken van wijn (cf. Rom. 14 : 2, 21). Hugo de Groot denkt in z'n Annotationes bij het 'mè thigeis' aan seksuele onthouding (pertinet ad vitandas feminas; cf. I Kor. 7 : 1). Strack-Billerbeck vertaalt als toelichting bij Kolossenzen 2 : 21, Tamid 1, 4 : 'Man rief ihm (dem morgens die Asche vom Brandopferaltar entfernenden Priester) zu: Hüte dich, dasz du kein Gerät berührst, bevor du nicht deine Hände und Füsze aus dem Becken gewaschen hast'. Overigens kan 'thigganoo' ook met 'eten' worden vertaald (Bauer; vlg. ons: 'hij roert het niet aan').

Uit vers 21 blijkt, dat de 'dwaalleer' ascetische verplichtingen omvatte en met allerlei taboe-voorschriften verbonden was. Vergelijk ook 2 : 16, over 'feestdagen, viering van nieuwe maan en sabbat' (Chrysostomus ziet in de zesde homilie om deze genoemde dagen de 'stoicheia' als zon en maan).

4. Vers 22.

In plaats van 'gaat te loor' (N.B.G.) vertale men 'gaat te niet' (Ridderbos). Masson: 'choses qui sont toutes destinées á la destruction par l'usage'. Dit is een wat nuchter klinkende tussenzin (zo ook Abbott): het voedsel, waarover het in de verboden gaat, 'gaat toch immers in de natuurlijke weg te gronde' (Ridderbos; vgl. Mat. 15 : 17). Dit moet de ascetische godsdienstigen rauw in de oren geklonken hebben. Hun 'heilige zaak' is een volstrekt waardeloze zaak.

Voor het slot van vers 22 vergelijke men Jesaja 29 : 13 en Matteüs 15 : 9.

5. Vers 23.

'Hatina'. Masson: 'relatif exprimant la qualité: "des prescriptions de ce genre" ' (zo ook Abbott).

'En' = bestaande in.

Men was er heilig van overtuigd, dat men door deze ascese God op een

speciale wijze diende, dat men nederigheid toonde (vgl. 2 : 18) en het lichaam kastijdde. 'Ethelotrèskeia' wordt N.B.G. vertaald met 'eigendunkelijke godsdienst'. In de twee dan volgende termen blijkt Paulus geen felle kritiek te geven op de door hem afgekeurde praktijken. Hij gebruikt – daar heeft het veel van – de woorden, die de dwaalleraars, waarschijnlijk met enige ophef, zèlf gebruiken. Daarom is het misschien het beste 'ethelotrèskeia' te vertalen met 'een vrijwillig gekozen godsdienstige verering' (in de betekenis van: een verdienstelijk werk). Masson: 'culte volontaire', Rendtorff (in *Das N.T. Deutsch* II): 'freiwilliger Dienst', Leidse vertaling: 'persoonlijke godsverering'.

Vooral ook het slot maakt vers 23 tot een lastig te vertalen tekst. Het ontbreken van 'de' (tegenover 'men') is van weinig belang (Blass-Debrunner, *Grammatik*, 1959[10], § 447, 2). Wij doen het beste met ons aan N.B.G. te houden. 'Pros' = 'with a view to' (Abbott). Bauer vertaalt s.v. 'plèsmonè': 'zur Befriedigung des fleischlichen Sinnes'. Hier geeft Paulus dan z'n eigen oordeel (vgl. 2 : 18).

6. Paulus stelt dus, als in Galaten 4 : 1-11, het verkeerde gebruik der wet en haar uitbreiding met menselijke voorschriften, gelijk met het horig-zijn aan de 'wereldgeesten'. Dit wetticisme is in radicale tegenspraak met de nieuwe existentie 'met' en 'in' Christus. Het scherpst is dit in een formule gevat door dr. P. A. van Stempvoort: '*judaiserend christendom is heidendom*' (*Oud en Nieuw*, p. 111).

De in ascese en wettische inspanning nagestreefde en verkregen nederigheid enz. (2 : 23) wordt door Paulus als hoogmoed (2 : 18) ontmaskerd. De christenen moeten *niet terug*, naar de dood, naar de 'stoicheia' – zij mogen *vooruit*, naar Christus, naar het nieuwe leven.

Aanwijzingen voor de prediking

1. De wettische levenshouding, de vaak verkapte hoogmoedigheid, de teruggang naar de dienst van machten die niets met Christus te maken hebben, zijn wezenlijk met elkaar verbonden. Men gaat – en denkt daarin vroom te zijn – tot *achter Christus terug*. De oude (en overwonnen! 2 : 15) wereldgeesten worden gediend. Het kan geen kwaad deze perikoop te actualiseren inzake zondagsviering (2 : 16) en vrije tijdsbesteding, ten aanzien van toneel en dans en bioscoop, met betrekking tot bepaalde kerkelijke gewoonten inzake leer en kleding, theologische traditie, liturgische adat en politieke organisatie.

De machteloze 'machten' laten wij maar al te veel 'regeren'. Vele christenen worden nog geringeloord door 'voorschriften en leringen van mensen' (2 : 22). Tradities van velerlei taboes knellen jong en oud in een keurslijf. Het net van de wet is over het leven gespreid en frustreert alle spontane vrijheidsuiting. Deze misschien vroom-lijkende judaïsering van het christelijk leven staat gelijk met *heidendom*. Het is even schrikwekkend als heilzaam dit te horen.

2. Wij kiezen op deze wijze niet voor het libertinisme. Men leze 3 : 5 vv. en wat Paulus persoonlijk betreft I Korintiërs 9 : 27.

De *verdienstelijkheid* van de ascetische oefeningen is echter radicaal verwerpelijk. Wij moeten in dit verband Barths nuchtere constatering niet vergeten: 'Wir werden es ja nicht gut wieder vergessen können, dasz man Nichtraucher,

Alkoholabstinent und Vegetarier sein und doch Adolf Hitler heiszen könnte'. (*K.D.* III, 4, p. 395).

3. De horigheid aan de 'stoicheia'-van-nú moet worden ontmaskerd – maar laten wij oppassen, dit niet 'wettisch' te doen. Dan komen wij van de regen in de drop. Het accent valle op de Openbaring van het 'mysterie': Christus heeft de machten *overwonnen;* dit Heil geldt *allen*. De kramp van de wettische levenshouding is een *vernedering*. Ondanks het feit, dat men een ernstig christen wil zijn en blijven, net als de Kolossenzische dwaalleraars, vergist men zich. Men keert terug tot een macht, die niet de macht van Christus is. Het is alles eigenwilligheid. Het is Gods bedoeling, dat de christelijke existentie het dubbele aspect toont van het 'met Christus afgestorven zijn aan de wereldgeesten' (2 : 20) en het 'met Christus opgewekt zijn' (3 : 1). Wij leven in een *nieuwe* situatie (Joh. 8 : 3; Gal. 5 : 1; Mat. 11 : 28-30).

Dan breekt een nieuwe vrijheid door, die niets met libertinisme te maken heeft, maar alles met Hem, die het heilvolle mysterie is.

VIJFDE ZONDAG NA PASEN Kolossenzen 3 : 13

Verdraagt elkander en vergeeft elkander, indien de een tegen de ander een grief heeft; gelijk ook de Here u vergeven heeft, doet ook gij evenzo.

Schriftlezingen: Ps. 100; Joh. 13 : 1-17; Kol. 3 : 5-17.

Tekstkeus Wie zich in het Mysterie, dat Jezus de Messias is, heeft laten opnemen, wordt bevrijd van de wettische levenshouding. Hij mag leven in het besef van de kosmische bevrijding. De 'machten' zijn machteloos geworden. Nog op één facet van de christelijke existentie richten wij onze aandacht, vanuit deze laatste tekst uit de Kolossenzenbrief.

Uitleg

1. Men leze de *gehele* brief. En de beide vorige schetsen.

2. De perikoop 3 : 5-17 handelt over het nieuwe leven. Er is een diepgaande caesuur tussen het 'eertijds' (7) en het 'thans' (8), zoals dit ook – zie schets over 1 : 26 – met betrekking tot het geopenbaarde Mysterie geldt.

De oude mens wordt, als een kleed 'afgelegd' (9: 'ap-ek-dusamenoi': dubbele prepositie ter accentuering van de radicale daad) – de nieuwe mens wordt 'aangedaan' (10). In deze vernieuwing kan iedereen delen: jood en niet-jood (11; cf. 1 : 27 v.). Wat het 'aandoen' van de nieuwe mens inhoudt wordt omschreven in vers 12. Hier worden vijf uitingsvormen van het nieuwe leven genoemd, die er volgens Paulus even vanzelfsprekend als wezenlijk bijhoren. Dan volgt vers 13.

2. Vers 13.

N.B.G. begint hier een nieuwe zin; in de Griekse tekst loopt de zin, in vers 12 begonnen, door. Het ene is dan ook heel nauw met het andere verbonden. De beide participia hebben hier een imperatieve betekenis (Blass-Debrunner, *Grammatik*, § 468, 2).

Het gaat om het 'elkaar verdragen' en het 'elkaar vergeven'. Paulus gebruikt twee verschillende woorden voor 'elkaar'. Peake merkt op: 'The thought that Christians are members one of another may underlie the choice of expression' (vgl. Abbott).

Het 'kathoos kai ho kurios...' 'houtoos kai humeis' krijgt een bijzonder accent doordat èn met betrekking tot de 'kurios' (2 : 13) èn met betrekking tot de volgelingen hetzelfde werkwoord 'charizomai', gebruikt wordt (cf. Ef. 4 : 32). Zoals de Heer óns 'charis' schenkt, zo mogen ook wij 'charis' schenken (vgl. Joh. 13 : 15, Filp. 2 : 5; I Joh. 2 : 6).

Voor Paulus behoort het blijkbaar *evenzeer* tot de *realiteit:* 'dat de een tegen de ander een grief heeft', *als:* 'dat de één de ander verdraagt en vergeeft'. Dit heeft met het Mysterie te maken: 'Christus te midden van u' (1 : 27).

Aanwijzingen voor de prediking

1. De gewone, alledaagse werkelijkheid moeten wij niet negeren. Aan een vrijblijvend exposé van 'het nieuwe leven naar Paulus' opvatting' heeft niemand iets. Daarom moeten wij vers 13 midden in onze vaak klein-menselijke realiteit plaatsen.

Men zal dan b.v. dadelijk de vraag stellen: Maar als de grief die wij hebben nu eens terecht is? Of: Maar als de grief die de ander tegen mij heeft nu eens ten onrechte bestaat?

Paulus gaat daar helemaal niet op in. In *elk* geval geldt het elkander verdragen en vergeven.

2. Dit wekt bij ons bepaalde reacties. Steeds weer zijn wij geneigd wat Blijde Boodschap is als strenge wet aan te horen. Onze geringe bereidheid tot, ja onze afkeer van de gehoorzaamheid aan de ware God, heeft ook ons horen ontwricht: wat een bevrijdende verrassing is wordt zo tot een ons drukkende last. Resultaat: na de exegese van de tekst zeggen wij: ''t Is wel mooi, maar dat kunnen wij niet. Wij zijn maar gewone mensen'. Het is merkwaardig hoe 'nederig' wij dan plotseling worden.

3. Om góéd te horen naar dit woord van Paulus, is het nodig bij *het goede begin* te beginnen. Het is namelijk zo: *eerst* is er de gave van het geopenbaarde mysterie, dán de opgave van de vergeving. Eerst is er de levenwekkende relatie van wijnstok en rank, dán komt de vrucht. Eerst is er het Heil, dán volgt de gehoorzaamheid. Eerst is er de indicatief: God vergeeft ons in Christus, dán is er de imperatief: vergeeft elkander.

Daarom, vanuit 1 : 26, mogen wij niet zeggen: 'Wij zijn maar gewone mensen'. Wij zijn door God bestemd het nieuwe volk te zijn (3 : 12). *Wij zijn Messiaanse gemeente. Wij zijn geen 'gewone' mensen* (3 : 8-10).

Zo gaat het 'kathoos... houtoos' functioneren. Zo wordt dit woord (3 : 13) gehoord zoals het gehoord wil worden: als een bevrijding, niet als een beklemming; als een reden tot blijdschap, niet als een reden tot treurnis.

Wij worden, vanuit 1 : 26, losgemaakt (1 : 13, 14) van ons legalisme (dat van geen vergeven weet) en van ons wetticisme (2 : 20-23), zodat wij het 'Bindet euch die Demut wie eine Schürze um' (1 Petr. 5 : 5, vgl. Bieder, *Irrlehre*, p. 34) aanvaarden als een bevrijding.

4. Vanuit het wonder der Verzoening wordt zo de ethiek van de vloek der wet bevrijd (Mat. 11 : 28-30). Wij zullen zo ook het *gebrekkige* van de analogie 'kathoos... houtoos' gaan erkennen. Wij deden immers de Heer, die ons zijn 'charis' schonk, zo oneindig méér aan, dan onze naaste ons bij mensenmogelijkheid maar doen kan. Ons 'charizomai' is slechts een verre afglans, een zwakke echo, een ijle analogie van het 'charizomai' van de 'Kurios' (2 : 13 en 3 : 13).

5. 'Zo mogen christenen in de wereld staan' – dat is het blijde accent in deze tekst. Dit woord mag onze houding bepalen, niet slechts waar het gaat om de naaste-vlakbij, maar ook waar het gaat om de naaste-veraf. Wij mogen deze opmerking gerust aan het eind maken, vanuit de kosmische afmetingen, die het kerugma in de Kolossenzenbrief toont. Wanneer wij 3 : 13 in al zijn nuchtere, christelijke vanzelfsprekendheid lezen, en wij zien welke geest in onze wereld – ook in onze westerse wereld – als 'normaal' wordt beschouwd (pers, radio, televisie zeggen het ons enkele malen per dag), dan durven wij deze woorden van Paulus over onze christelijke existentie nauwelijks lezen.

Lezen wij ze, zoals wij ze mógen lezen, dan zal dit ook een bevrijdende werking hebben op onze levenshouding ten aanzien van de grote wereldproblemen.

6. Tenslotte, voor alle duidelijkheid: Paulus adviseert in Kolossenzen 3 : 13 niet, dat wij het met het kwade maar op een accoordje moeten gooien: zijn felle reactie tegen de wettische levenshouding (2 : 8 heidendom! cf. 2 : 20) is hiervan een duidelijk bewijs.

HEMELVAARTSDAG — Marcus 16 : 19

> De Here (Jezus) dan werd, nadat Hij tot hen gesproken had, opgenomen in de hemel en heeft Zich gezet aan de rechterhand Gods.

Schriftlezingen: Ps. 47; Hand. 1 : 1-11; Filp. 2 : 5-11.

Tekstkeus Het Hemelvaartsfeest heeft van oudsher een andere plaats gehad dan b.v. Pasen en Pinksteren. Eerst in de vierde eeuw vinden wij bij Eusebius van Caesarea het Hemelvaartsfeest genoemd. Deze wat onzekere plaats heeft het in de praktijk altijd gehouden, ook in de Reformatorische kerken.

De Dordtse Synode stelde het vieren van de Hemelvaartsdag niet verplicht. 'Zo er één dag in onze kerk geweest is, omtrent wiens godsdienstige viering men in het algemeen volkomen onverschillig was, was het deze', aldus G. D. J. Schotel (*De openbare eredienst der Ned. Herv. Kerk in de 16de, 17de en 18de eeuw*, Leiden z.j.[2], p. 244). Men deed die dag van alles, behalve trouw naar de kerk gaan.

Zo is het gebleven. Hemelvaart is het stiefkind onder de christelijke feesten.

Voor hen, die dan nog wèl in de kerk komen, mag de kans niet worden gemist. Een belangrijk accent uit de christelijke Verkondiging kan dan immers vernomen worden. Zij het dan ook via vreemd aandoende woorden. Dit betekent: er moet klare wijn geschonken worden – met de nadruk op beide woorden.

Uitleg

1. Onze tekst is genomen uit het onechte slot van het Marcusevangelie (zie ook de haken in Nestle en vertaling N.B.G.). Onecht: daar is de 'vreemde over-

gang van vers 8 naar vers 9, de taal die geheel anders is dan de rest van het evangelie, de inhoud die niet meer is dan een compositie uit verschijningen die in de andere drie evangeliën en Handelingen voorkomen (A. F. J. Klijn, *Inleiding tot het N.T.*, Aula 66, p. 32; ook: M. H. Bolkestein, *Het verborgen Rijk, Het ev. naar Marcus*, Nijkerk 1954, p. 348-350).

2. Met deze constatering behoeft de inhoud van deze tekst niet als gedevalueerd beschouwd te worden. Wel wordt in onze tekst een taal gebruikt, die klaar moet worden onderkend – maar dat is ook het geval in Lucas 24 : 50, 51 en in Handelingen 1 : 9-11.

3. Wij moeten het feit verdisconteren, dat de Boodschap, die ons uit de bijbel tegemoet klinkt, in een taal gesteld is, die ons op vele punten vreemd aandoet. De bijbel is nu eenmaal niet in het Westen ontstaan. Daar komt nog bij dat het beeld, dat wij van de bouw van het heelal hebben, scherp verschilt van de bijbelse voorstellingen. Wie aanvaardt nog een ruimtelijke hemel, ergens 'boven'?

4. Wanneer wij met die niet-westerse structuur van het Hemelvaartsbericht, met het antieke wereldbeeld, met deze specifieke werkelijkheidsbeleving, ernst maken, wordt het ons duidelijk, dat wij het verhaal niet moeten zien als een beschrijving van een 'Freiballonfahrt', 'eine merkwürdige Reise in den Äther (K. Barth, *K.D.* III, 2, p. 544).

Het gaat om de bedoeling, de functie van dit bericht. Nadat Stauffer de verschillende teksten die in het Nieuwe Testament met de Hemelvaart te maken hebben, heeft nagegaan, concludeert hij: 'Man sieht, nicht das Wie der Erhöhung ist der Unkirche wesentlich, sondern das Dasz'! (E. Stauffer, *Die Theologie des N.T.*, Gütersloh 1948[4], p. 118).

Het werkt bevrijdend, wanneer op dit punt klare wijn wordt geschonken. Vele staketsels, opgebouwd door onze eigenzinnigheid de bijbel als een westers boek te willen lezen, verdwijnen op deze wijze (voor Hemelvaartsmotieven in de oud-oosterse en antieke wereld raadplege men: Stauffer, *a.w.*, p. 258 n. 309; p. 267 n. 440; p. 323-324; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968[6], p. 116 n. 5 (Romulus) en n. 6 (Henoch); *R.G.G.* III 1959[3], p. 333-337 (o.a. Jesaja, Mozes).

5. Boven de perikoop Marcus 16 : 9-20 zet S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel: 'Overzicht der verschijningen' *(Het Evangelie van Marcus*, Amsterdam 1937, p. 391). Hemelvaart betekent de laatste verschijning. Dan wordt de Opgestane 'opgenomen in de hemel', waarbij wij, met G. Gloege 'hemel' zouden kunnen aanduiden met 'Dimension des Göttlichen' *(R.G.G.* III[3], Sp. 332).

6. Het 'zich zetten aan de rechterhand Gods' wijst op heerschappij. Wie aan de rechterzijde van de koning zit, geldt als de gevolmachtigde. Het is een bevoorrechte plaats: dienaren stáán, de gevolmachtigde zít. De rechterhand duidt op kracht en macht (teksten: zie concordantie). Van groot belang is hier het vaak in het Nieuwe Testament functionerende begin van Psalm 110 (een koningspsalm): 'Zet u aan mijn rechterhand, totdat Ik uw vijanden gelegd heb als een voetbank voor uw voeten'. Zo krijgt Cullmans uitspraak reliëf: Die Aussage, Jesus habe sich in Erfüllung dieses Psalmworts 'zur Rechten Gottes gesetzt' ist nur ein anderer Ausdruck für das Urbekenntnis 'Kyrios Christos'

(*Die Christologie des N.T.*, Tübingen 1957, p. 230; vgl. ook W. Grundmann in *ThWNT* II, p. 38 f.).

7. Dat het 'opgenomen worden in de hemel' en het 'zitten ter rechterhand Gods' geen scheiding betekent blijkt uit vers 20. Paul Tillich heeft dit bondig aldus geformuleerd: 'The finality of his separation from historical existence, indicated in the Ascension, is identical with his spiritual presence as the power of the New Being but with the concreteness of his personal countenance' (*Systematic Theology*, London 1957, I p. 186 f.).

Aanwijzingen voor de prediking

1. Het verdient aanbeveling niet alle aspecten van Hemelvaart aan de orde te stellen. Zo wordt in deze schets het accent terzijde gelaten, waarop velen de nadruk leggen en dat door Barth aldus is weergegeven: 'Und dies ist die "Erhöhung" des Sohnes zur Rechten des Vaters: dasz eben der eine, wahre Gott wie auf Erden so auch im Himmel kein Anderer sein will und kann als der, der auch wahrer Mensch ist, der auf Erden geboren wurde, gelitten hat und gestorben ist' (Barth, *K.D.* III, 3, p. 513 en elders; ook G. C. van Niftrik, *Kleine Dogmatiek*, Nijkerk 1961[5], p. 210-221; *Heid. Cat.* vr./antw. 49).

2. Wij kiezen uit het geheel twee aspecten.

Het eerste: Veel wordt gesproken over het 'hoe' van de heerschappij Gods. Dat is geen wonder: raadsels en verschrikkingen verdringen elkaar. De vraag naar de zin beklemt menigeen, bewust of (vaker) onbewust.

Hemelvaart wijst 'in het kleed van de eigentijdse religieuze beeldvorming' (aldus P. A. van Stempvoort in zijn intrigerende artikel 'Het program van Rudolf Bultmann en de Hemelvaart in het N.T.', *Kerk en Theol.* VIII 3, (juli 1957), p. 159) naar Hem, die als 'gevolmachtigde' 'deelt' in de heerschappij Gods. Deze Christus was 'vol van genade en waarheid' (Joh. 1 : 14).

Hemelvaart verkondigt, dat déze barmhartigheid het wezen, het eigenlijke, van Gods heerschappij is. Daarmee worden de raadsels en de verschrikkingen niet verklaard, opgelost, doorlicht. Maar door dit alles heen doet Hemelvaart in ons de moed ontwaken beschroomd en beslist te zingen: 'De aarde is vervuld van goedertierenheid – van goddelijk geduld en goddelijk beleid' (W. Barnard, in Gezang 223 uit het Liedboek voor de kerken).

3. Tweede aspect: Onze tekst onderstreept dat aan Christus alle machten onderworpen zijn (vgl. uitleg 6). 'Wenn auch diese Mächte noch existieren, so ist ihnen doch alle Macht genommen' (Culmann, *l.c.*). Hier wordt weer (vgl. uitleg 5) de relatie Opstanding-Hemelvaart duidelijk (Mat. 28 : 18; Kol. 2 : 15; Ef. 1 : 20, 21; Filp. 2 : 9-11, e.e.).

De bekende John A. T. Robinson heeft dit (na klare taal gesproken te hebben over het antieke wereldbeeld) aldus geformuleerd: 'De leer van de hemelvaart is de bevestiging van de absolute souvereiniteit van Jezus Christus over elk deel van dit heelal, de bekroning van het kruis, de zichtbare triomf van zijn wijze van liefhebben over elke andere macht ter wereld' (*Maar dat kan ik niet geloven!*, Carillon-pocket 58, p. 79. Men leze de pp. 76-81 over de Hemelvaart). Tevoren merkt hij op: 'Daarom heeft men de hemelvaart wel de meest politieke van alle christelijke leerstellingen genoemd' (*l.c.*). En hij eindigt met de woorden: 'De

leer van de hemelvaart is geen sprookje uit de tijd van vóór de ruimtevaart. Het is de eis (...) dat alles (zelfs ruimtevaart) ondergeschikt moet zijn aan de voorrang van Christus. Want Hij regeert met de macht en het recht van God' (p. 80, 81).

4. Zo kan het kerugma van Hemelvaart en het 'zitten ter rechterhand Gods' ons aanspreken. Het heeft te maken met de vraag naar de zin van alle gebeuren en met de vraag naar het ethos.

ZONDAG VOOR PINKSTEREN Hebreeën 7 : 25

Daarom kan Hij ook volkomen behouden, wie door Hem tot God gaan, daar Hij altijd leeft, om voor hen te pleiten.

Schriftlezingen: Ps. 110; Joh. 17; Heb. 7 : 11-28.

Tekstkeus Dikwijls staat men in de prediking op deze zondag stil bij het gebed om de Heilige Geest. Ook de naam die de zondag voor Pinksteren draagt: *Exaudi,* alsmede de oud-kerkelijke perikopen, wijzen in die richting. Toch is het ook zinvol op deze zondag de gemeente nogmaals te bepalen bij de zegen van Christus' verhoging aan Gods rechterhand. Eén facet van deze zegen is zijn voorbede voor zijn kerk op haar weg door de tijden tot de Parousie. Dit uitzicht op de *intercessio* van Jezus Christus draagt het gebed om de Pinkstergave en vormt het enig houvast in alle aanvechting.

Uitleg Hebreeën 7 spreekt uitvoerig over het hogepriesterschap van Christus naar de ordening van Melchisedek (cf. Gen. 14; Ps. 110). Op allerlei wijzen laat de schrijver de meerdere hoogheid van dit priesterschap zien boven het Levietische. Prof. dr. H. v. Oyen *(Christus de Hogepriester, Pred. N.T.*, p. 112 v.v.) wijst erop hoe de schrijver drie motieven naar voren haalt: Christus' priesterschap gaat dat van Levi te boven, dank zij a) de kracht van het onvernietigbaar leven (vs 16), b) de eedzwering van God bij de roeping (vs 20 v.v.; cf. Ps. 110 : 4), c) de eeuwige duur van dit priesterschap (vs 23 v.v.).

De priesters van het oude verbond kwamen en gingen. Zij losten elkaar af, onderworpen als zij waren aan de dood. O. Kuss *(Der Brief an die Hebräer, Regensburger N.T.*, p. 102) schrijft in dit verband: 'Vielzahl und Wandel sind für den Hebräerbrief Zeichen der Unvollkommenheit (vgl. etwa 1 : 1, 2; 10 : 1, 2, 11, 12)'. In een heerlijke tegenstelling daarmee *(ho de*, vs 24) staat het priesterschap van Christus, een priesterschap dat op geen ander kan overgaan (aldus N. Vert. N.B.G.; Kuss, *o.c.*, vertaalt *aparabaton* met 'nicht zu übertretendes, unverletzlich, unveränderlich; zie ook W. Bauer, *Wörterbuch zum N.T.* s.v.).

Vers 25 laat de heilsbetekenis van dit onvergankelijke priesterschap zien: *sooizein eis to panteles.* De vertaling van deze laatste woorden is niet gelijk: Volkommen, völlig, gänzlich (aldus Bengel, Bleek, Riggenbach; zie ook de vertaling van het N.B.G.) of 'für immer' (zo b.v. Windisch, Strathmann, Kuss). In elk geval: De eeuwige duur van Christus' priesterschap vormt het fundament van de zekerheid van het heil voor de gelovigen. De *sootèria* ligt vast in zijn offer en voorbede.

De redding geldt hen, die 'sich, auf Jesus gestützt, im Glauben und im Gebet

an Gott wenden' (aldus de omschrijving van Kuss, *o.c.*, p. 103). *Proserchomai* wordt in de LXX vaak gebruikt in cultische uitspraken. Deze cultische achtergrond treffen wij ook aan in Hebreeën en 1 Petrus (cf. Heb. 4 : 16; 10 : 1,22; 11 : 6; 12 : 18, 22). In al deze plaatsen gaat het om de nadering van de mens tot God. Overigens laat 1 Petrus 2 : 4, waar het woord de geloofsbeslissing tegenover Christus aanduidt, zien dat de cultische betekenis niet overtrokken moet worden).

De gedachte van de tekst, dat Christus als de eeuwige Hogepriester volkomen heil schenkt wordt in vers 25 nader uiteengezet. Jezus' priesterlijk werk is maar niet beperkt tot het verleden, zijn priesterlijke dienst gaat voort, ook nu Hij de hemelen is doorgegaan en gezeten is aan Gods rechterhand (4 : 14; 8 : 1, 2). Hij schenkt volkomen behoud, omdat Hij altijd leeft, om zonder ophouden voor de zijnen bij de Vader te pleiten (*entugchanein*, cf. Rom. 8 : 34; dezelfde gedachte ook in 1 Joh. 2 : 1: Christus als de *paraklètos* bij de vader). Over deze *intercessio* van Christus zie men de fraaie passage in O. Cullmann, *Christologie des N.T.*, p. 101 ff. 'Jesus der Hohepriester erfüllt also ein doppeltes Amt: einerseits das der einmaligen Sühnetat; anderseits die Verlängerung dieses Werkes, die sich in Ewigkeit fortsetzt. Im Grunde ist es freilich nicht ein doppeltes, sondern ein und dasselbe Werk, denn alles ruht auf der einen Opfertat' (*o.c.*, p. 101).

Men lette op de formulering *pantote zoon:* 'Ein besonderer Ton liegt darauf dasz es eben der *gegenwärtige* Christus ist der dieses Fürbittewerk vollbringt', aldus *Cullmann*, die er dan voorts op wijst dat het participium *zoon* hier aangeeft de bestendigheid van Christus' werk in het heden (vgl. de oudtestamentische uitdrukking: 'de levende God', die in de Hebreeënbrief ook geregeld voorkomt, Heb. 3 : 12; 9 : 14; 10 : 31; 12 : 22). Op grond van zijn offer is de voorbede van Christus steeds 'wirkungskräftig', ten goede van al de zijnen. Terecht verwijst Riggenbach in zijn commentaar naar Hebreeën 2 : 18 en 4 : 15: Deze Hogepriester kent onze zwakheden en verzoekingen, want Hij is in alle dingen verzocht geweest gelijk als wij. En nu Hij verhoogd is ziet Hij niet werkeloos toe, integendeel, gezeten aan Gods rechterhand treedt Hij priesterlijk voor zijn gemeente in: de Priester-Koning ons ten goede. Vergelijk de schone passage in de commentaar van Calvijn: 'Ergo et vita, et regnum, et gloria Christi in salutem nostram, tanquam in suum scopum, destinantur, nec quicquam habet Christus, quod non in usum nostrum accommodare liceat, quia hac conditione semel nobis a Patre datus est, ut omnia illius nostra sint'.

Dit uitzicht op de *intercessio Christi* biedt een vergezicht van hoop en verwachting, waarmee de schrijver van de Hebreeënbrief zijn aangevochten lezers vertroost. 'De strijd en moeite hier op aarde, de nood en de aanvechtingen, die hier moeten worden doorworsteld, zó dat de krachten des geestes haast ten onder gaan, het vindt alles in de kathedraal der eeuwige nabijheid Gods een echo, een weerklank in het hart des enigen Hogepriesters, die daar altijd leeft om voor de Zijnen in te treden' (v. Oyen).

Aanwijzingen voor de prediking Abr. Kuyper heeft ten aanzien van de voorbede van Christus eens de opmerking gemaakt, dat dit onderwerp tot schande van de kerk van de eerste naar de laatste plaats gedrongen is en onder ons hoog-

uit behandeld wordt als een appendix van de verzoeningsleer (cf. G. C. Berkouwer, *Geloof en volharding*, p. 118). Een opmerking, die wij ons terdege mogen aantrekken. Weten wij het nog, dat Christus' werk niet maar beperkt is tot dat wat in het verleden op Golgota geschied is, maar dat Hij als de Verhoogde bestendig bezig is voor zijn gemeente?

Hebreeën 7 komt ons daar met klem aan herinneren. Het is allerminst een dogmatische uiteenzetting, al is het niet altijd even gemakkelijk voor ons de gang van het betoog te volgen. De schrijver van deze brief is voluit pastor die met zijn woorden over Christus' Hogepriesterschap zijn lezers wil troosten en opbeuren. Zonder al te vlot parallellen te trekken zullen wij in een preek over deze tekst de situatie waarin de lezers van de Hebreeënbrief verkeerden in rekening moeten brengen. Het is de situatie van een gemeente die onder de druk der omstandigheden gevaar liep te vertragen in de wedloop, te verslappen in de hoop en zo ten val te komen.

Dat is een situatie die in het leven van de gemeente en de enkele christen steeds weer terugkeert. Men kan hier denken aan allerlei situaties uit de kerkgeschiedenis, b.v. de situatie van de kruisgemeenten ten tijde van Guido de Brès; de omstandigheden van de Herrnhutter Broedergemeenten in de tijd van haar ontstaan; de strijd van de Bekennende Kirche in Nazi-Duitsland. In onze tijd zijn de aanvechtingen weer van een andere aard. Men leze b.v. wat dr. W. Aalders *(In verzet tegen de tijd)* schrijft over de diaspora-situatie van de christelijke gemeente van vandaag (p. 114 v.), over de vertechnisering van het leven (p. 146 v.v.).

Toch behoeven wij niet gelaten, weemoedig-berustend onze weg te gaan, omdat gedane zaken toch geen keer nemen. De gemeente als geheel en de enkele gelovige worden niet teruggeworpen op zichzelf, en zijn evenmin aangewezen op de herinnering aan een schoon verleden dat dan meestal mooier wordt voorgesteld dan het in werkelijkheid is. Hier gaat het heilsfeit van Hemelvaart troosten. Wij hebben een Hogepriester die weet heeft van onze noden als geen ander, die eeuwig leeft en voortdurend aan het werk is voor zijn gemeente. Daarin is de zekerheid van het geloof verankerd: Het heil ligt vast in zijn offer op Golgota en in zijn voorbede.

Dat is intussen geen goedkope genade. De voorbede geldt hen die door Hem tot God gaan. Door Hem! Dat late men gelden in al zijn exclusiviteit. Christus alleen is de Weg, de Deur; en het behoud is in niemand anders. Dat is de ernst van dit Evangelie, dat daarom elk en ieder ook oproept nu ook metterdaad in het geloof het met deze Hogepriester alleen te wagen. De zucht om toch weer andere voorbidders te zoeken worde radicaal de pas afgesneden. Vergelijk art. 26 van de *Confessio Belgica*, waarin zovele woorden uit de Hebreeënbrief – ook 7 : 25 – terugkeren. De spits van dit belijden is gericht tegen een kerkelijke praxis die wel de mensen belast met vele voorbidders en heiligen, maar niet meer weet van de zegen en de kracht van Christus' voorbede. Dat gevaar blijft acuut, ook in situaties die niet gestempeld zijn door de controverse Rome-Reformatie, want wij kunnen zweren bij de letter der confessie en toch proberen God te naderen langs onze wegen. Ons vrome gevoel, religieuze ijver, kerkelijke status etc. moeten dan dienst doen als voorspraak bij God.

Maar waar Christus' voorbede uit de gezichtskring verdwijnt, verliezen wij de troost en ebt de zekerheid weg. Een mens wordt dan op zichzelf aangewezen. Dr. J. Koopmans *(De Nederlandse Geloofsbelijdenis*, p. 126) heeft er op gewezen dat de scherpe woorden van Guido de Brès voortvloeien uit pastorale bewogenheid met het kerkvolk van zijn dagen, dat beroofd van zijn vele voorbidders, niet wist tot wie zich te wenden. Hoe heeft ook iemand als Luther er onder geleden dat hij Christus alleen als Rechter kende. Hebreeën 7 : 25 laat ons zien dat 'Christus' grootheid ons niet moet verschrikken'. Dat moge ook vandaag diegenen bemoedigen en opbeuren, die in de aanvechting en de verslagenheid vanwege hun zonden van verre staan. Wij hebben een Hogepriester die hart voor ons heeft. En zijn pleidooi is een krachtig pleidooi, want Hij treedt voor ons in op grond van zijn offer. In zijn Naam mogen wij bij de nadering van het Pinksterfeest onze gebeden richten tot God, steunend op de voorbede van Hem, 'voor wie niemand, maar die zelf voor allen intreedt' (Augustinus).

Het is aan deze voorbede van Christus te danken wanneer de gemeente bewaard blijft in verzoekingen, wanneer de hoop verlevendigd wordt en het geloof werkzaam is in de liefde. De schuldbelijdenis en de lofprijzing zijn evenzo vruchten van zijn voorbede. Want Christus' voorbede maakt ons niet passief, maar geeft kracht en elan aan het leven van de gelovige. Zij omspant heden en toekomst, want Jezus Christus is gisteren en heden dezelfde en tot in eeuwigheid (Heb. 13 : 8).

EERSTE PINKSTERDAG — Handelingen 2 : 2–4

En eensklaps kwam er uit de hemel een geluid als van een geweldige windvlaag en vulde het gehele huis, waar zij gezeten waren; en er vertoonden zich aan hen tongen als van vuur, die zich verdeelden, en het zette zich op ieder van hen, en zij werden allen vervuld met de heilige Geest en begonnen met andere tongen te spreken, zoals de Geest het hun gaf uit te spreken.

Schriftlezingen: Joël 2 : 28-32; Hand. 2 : 1-21; Gal. 3 : 26-4 : 7.

Tekstkeus Traditiegetrouw kiezen wij voor de eerste Pinksterdag de tekst uit de 'historische stof', die op dit heilsfeit betrekking heeft. Handelingen 2 : 1-5 is eerder behandeld in *Postille* 13. Wij menen evenwel een doublure te voorkomen door in deze schets speciaal in te gaan op de drie tekenen, die het heilsfeit van de uitstorting van de Heilige Geest begeleiden. Tekenen die ons de betekenis van dit heilsfeit laten zien. Daarbij zullen wij ons voor ogen moeten houden dat een teken meer is dan een symbool. Met prof. dr. K. H. Miskotte (*Bijbels ABC*, 1ste druk, p. 177) mogen wij zeggen dat het woord 'teken' in het bijbels abc een bijzondere plaats en een eigen gewicht heeft. 'De verwachting, de actie van het verwachten mag zich sterken aan de tekenen, d.i. aan die werkelijkheden die naar de lááts te Werkelijkheid *verwijzen*, aan die daden die een onderpand zijn van het goddelijk Koningschap'.

Uitleg Voor het verstaan van de tekst mogen wij de woorden *ek tou ouranou* niet verwaarlozen. De Heilige Geest is Gods gave. Men zie Traub in *ThWNT* s.v. ouranos (V, p. 530 ff.) over 'Himmel als Ausgang von Offenbarungsgesche-

hen' (cf. Mar. 1 : 11; Luc. 3 : 22; Joh. 1 : 32; 1 Petr. 1 : 12 enz.). In dat licht moeten wij ook Hand. 2 : 2 lezen: ' "Aus dem Himmel" ist vielmehr Ursprungsbezeichnung: = aus der Herrschaft Jesu, der in den Himmel stieg u. von dort erwartet wird' (Traub, *o.c.*, p. 531). Elke vermenging van geest en H. Geest is hiermee geoordeeld. 'Der Geist ist nicht eine menschliche Stimmung, sondern eine Gabe, die Gott der Gemeinde sendet' (E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, p. 141).

Het woord *èchos* betekent, volgens Bauer, *Wörterbuch* s.v.: Klang, Ton, Geräusch. Men lette op het *hoosper* (vs 3: *hoosei*). 'Der Geist bekundet sich als der machtvolle, göttliche Hauch und wird darum mit dem Bild des Wehens geschildert als eine unsichtbare, aber hörbare Gewalt, die mit Brausen vom Himmel kommt' (Haenchen, *o.c.*, p. 141). Ook in Johannes 3 : 8 vinden wij de verbinding tussen Geest en wind. F. F. Bruce *(Commentary of the book of the Acts*, t.p.) verwijst naar Ezechiël 37 : 9-14. Gods Geest werkt met macht.

Maar niet alleen werd het geluid gehoord, er is ook een zichtbaar teken. Er is sprake van *diamerizomenai gloossai hoosei puros.* De verdeling wijst er op dat de gave des Geestes aan elk van de discipelen afzonderlijk geschonken wordt. Niet de vlammen zijn gespleten, maar de tongen verdelen zich. Niet voor niets is er sprake van het vuur. Terecht wordt door *Bruce* herinnerd aan Exodus 3 : 2: Vuur als teken van de goddelijke presentie.

Ook is er verband met Lucas 3 : 16 (de doop met de H. Geest en met vuur). Lang in *ThWNT* VI, s.v. *pur* laat zien hoe in het nieuwtestamentische spraakgebruik twee aspecten overheersen: a) Het vuur is middel van het goddelijk gericht, 'Bildwort' voor de goddelijke toorn; als zodanig wordt het vaak ter sprake gebracht in een eschatologische context. b) Overeenkomstig de apocalyptische traditie is het vuur het teken van de hemelse lichtheerlijkheid. Beide aspecten kunnen ook bij de verklaring van dit Pinksterteken aangewend worden.

Een punt wat bij de exegese van Handelingen 2 steeds weer ter sprake komt is de vraag of vers 4 (het spreken in *heterais glossais*) betrekking heeft op de in 1 Korintiërs 14 genoemde glossolalie. Men zie over deze kwestie de commentaren van Bruce en Haenchen, *ThWNT* s.v. gloossa en s.v. heteros. Zie ook *Postille* 19, p. 108. Gezien Handelingen 2 : 8, 11 is het toch wel bezwaarlijk hier te denken aan glossolalie. In elk geval – duidelijk is dat het gaat om de verkondiging van de machtige daden van God. De H. Geest bindt zich aan het Woord. Terecht schrijft Bruce 'that Luke thought of the coming of the Spirit more particularly as a preparation for the worldwide proclamation of the Gospel' (*o.c.*, p. 58). Wij mogen de eerste verzen van Handelingen 2 niet los maken van vers 17 v.v., waar Petrus laat zien dat nu in de laatste dagen de bij monde van Joël uitgesproken beloften vervuld zijn. Dat betekent onder meer: Ook Numeri 11 : 29 gaat in vervulling: De Heilige Geest maakt mensen tot profeten! Verhelderend is in dit verband de opmerking van P. Gerhard Voss, OSB *(Die Christologie der lukanischen Schriften in Gründzügen*, p. 136): 'Dasz Lukas das geistgewirkte *lalein gloossais* als *prophèteuein* bezeichnet, zeigt Apg. 19 : 6 (vgl. auch Lk. 1 : 67), zumal, wenn man berücksichtigt dasz Apg. 2 : 11 als Objekt dieses *lalein gloossais* die Grosztaten Gottes angibt'.

De uitstorting van de Heilige Geest, de kerk en de zending horen dus bijeen. 'Der Geist ist das kirchenbegründende Faktum' (E. Stauffer, *Theol. des N.T.*, p. 144). Door de Geest worden de mensen in staat gesteld met een nieuwe tong = taal te spreken en zo de grote daden van God te verkondigen. 'Damit ist deutlich geworden, dasz Pfingsten für die Mission die Ausrüstung für ihre die ganze Welt umspannende Wirksamkeit ist' (Haenchen, *o.c.*, p. 142).

Aanwijzingen voor de prediking Dr. O. Noordmans schreef eens: 'Als wij van de uitstorting des Heiligen Geestes dat overmachtige afdoen, dat er in Handelingen 2 aan verbonden is, dan verliest Pinksteren voor de gemeente en voor de wereld zijn betekenis' (*Gestalte en Geest*, p. 223/4). Dit woord mogen wij wel telkens op ons laten inwerken, zo vaak wij ons zetten aan de voorbereiding van de Pinksterpreek.

Het gaat op Pinksteren om Gods gave, om dat wat 'uit de hemel' geschied is. Zou onze verlegenheid met het Pinksterfeest niet daaruit voortvloeien, dat wij zo vaak beginnen dit wonder te vatten binnen de cirkel van menselijke ervaringen? Goethe moet eens gezegd hebben: 'Het heerlijke kerklied Veni creator spiritus! is in diepste wezen een appèl op het genie'. Dat zullen wij hem niet meer nazeggen. Maar een gewaarschuwd man geldt voor twee: Dreigt niet telkens het gevaar dat wij het werken van de Geest van God verwisselen en verwarren met de werken van onze menselijke geest?

Pinksteren zet de kroon op de voorgaande heilsfeiten: Gods Geest komt wonen in de gemeente, om Christus te verheerlijken, om alles op te eisen voor Hem (cf. Joh. 16 : 13; 1 Kor. 12 : 3). H. Gollwitzer citeert in *Theologie voor niet-theologen* I, p. 192 een woord van Luther – gericht tegen hen die zich op allerlei ingevingen beriepen –: 'De Heilige Geest kan alleen Christus prediken; de arme Heilige Geest kan verder niets'. Het moge wat gechargeerd klinken, inderdaad is met dit woord van Luther het wezenlijkste gezegd.

Toch mogen wij er iets meer van zeggen: Tekenen begeleiden de uitstorting van de Geest. Tekenen die ons de betekenis en het karakter van de uitstorting van de Geest laten zien (vgl. Calvijn, *Commentaar* op Hand. 2 : 3, over de verbinding van 'signum' en 'res').

Het teken van de geweldig gedreven wind wijst op de onweerstaanbare overmacht waarmee de Geest te werk gaat. Welke weerstanden er ook zijn tegen het Evangelie, de Geest weet het verzet te breken. In de preek kan men dit concreet laten zien aan allerlei voorbeelden uit het boek Handelingen zelf (Paulus, de cipier van Filippi, de prediking in Klein-Azië en Griekenland), uit de geschiedenis van kerk en zending (b.v. Nommensen's arbeid onder de Bataks, het werk van mensen als Wichern, Heldring, William Booth). Men geve concreet aan, welke weerstanden van ongeloof, egoïsme, liefdeloosheid, verstarring en geesteloosheid er vandaag voorkomen in het leven van de enkele mens, de gemeente en de wereld. De windvlaag van de Geest ontwortelt en breekt stuk. Dat is levensgevaarlijk voor elke vorm van zelfhandhaving. Dat is ook bemoedigend. Wij prediken op Pinksteren de voortstuwende kracht van de Geest, die mensen in beweging zet, voortdrijft en hen zo gebruiken wil in Gods plan met de wereld. Van deze Geest mogen wij het verwachten ook in een tijd van toe-

nemende secularisatie. Wij behoeven in zo'n tijd niet hoog van de toren te blazen, dat is een onvruchtbare zaak. Wij mogen een beroep doen op deze stuwende kracht van de Geest.

Ook het tweede teken richt ons op de betekende zaak. Het vuur is een gevaarlijk element. De H. Geest gaat ook richtend en oordelend te werk. Wat voor de heilige God niet bestaan kan, wordt verbrand. Vgl. Handelingen 2 : 37 v.v.; 5 : 1 v.v. Pinksteren betekent ook dat het Evangelie richtend en schiftend, louterend en zuiverend de wereld ingaat. Ons hele bestaan komt er door in de crisis.

Maar er zit aan dit teken ook een ander aspect. Het vuur wijst ons ook op de licht-heerlijkheid van God. Waar Gods Geest ons aangrijpt, daar wordt ons leven vol van Gods heerlijkheid en mogen wij leven in zijn licht. Daar schenkt de Geest ook brandende harten en vlammende woorden. Daarom is het zo'n beschamende zaak als de kerk meezingt in het koor, dat de geijkte meningen vertolkt, de algemene opinie, de mode-grillen van het denken. Dat is koud-vuur, dat geen effect sorteert. En erger nog: Wat is er veel onheilig-vuur van ruzie, tweedracht, gemakzucht, eigen belang: Vlammen die hoog oplaaien, maar allerminst indruk maken op de wereld.

Op Pinksteren worden wij voor de vraag gesteld: Brandt in ons leven het Pinkstervuur, zodat wij spreken, bezield door het vuur van de Geest.

Want – en dat zegt het derde teken: De Heilige Geest geeft tongen om te spreken. Pinksterfeest is ook het feest van de verkondiging. In alle talen worden de grote daden van God verkondigd. Rondom het woord dat de apostelen door de kracht van Gods Geest mogen spreken, brengt God de uiteengescheurde mensheid te samen onder één hoofd, nl. Christus. (vgl. de tegenstelling: Gen. 11 : 1 v.v. en Hand. 2 : 1 v.v.). In een tijd, waarin de kerken zwaar tillen aan het vraagstuk van de verkondiging aan de post-christelijke mens, mogen wij ons dit Pinksterfeit wel voor ogen houden. Wij mogen en kunnen de vragen niet negeren. Wij behoeven ons er echter niet door te laten intimideren. Want wij leven niet slechts in de post-christelijke tijd, maar nog altijd in het tijdperk van de Geest, die door de dienst van mensen het woord neemt en het woord houdt. Dat is geen vrijblijvend woord en nog minder een woord dat elk op eigen gezag en naar eigen voorkeur spreekt. Vers 4b en vers 11b horen onlosmakelijk bij elkaar. Wat de Geest geeft te spreken, zijn geen vrije geluiden, maar verkondiging van de ene Naam tot redding gegeven. Predikers en hoorders zijn hieraan gebonden.

Zo richten de tekenen ons op de betekenis van dit heilsfeit. Men lette erop: De tekenen zijn geheel enig, zij worden niet meer herhaald. Er is even een doorkijk naar het Koninkrijk. 'De geheimzinnige tekenen mogen wegvallen, maar de Geest blijft, de Geest van Christus, die Zijn Kerk in zijn sterke handen neemt en haar voortstuwt, de wereld in, tot vervulling van de opdracht, die Christus haar gegeven heeft' (J. H. Bavinck, *Ik geloof in de Heilige Geest*, p. 44).

En evenzo komt de Geest onze zwakheid te hulp; want wij weten niet, wat wij bidden zullen naar behoren, maar de Geest zelf pleit voor ons met onuitsprekelijke verzuchtingen. En Hij, die de harten doorzoekt, weet de bedoeling des Geestes, dat Hij namelijk naar de wil van God voor heiligen pleit.

Schriftlezingen: Ps. 42; Luc. 11 : 1-13; Rom. 8 : 18-30.

Tekstkeus Over de betekenis van het Pinksterfeit voor het leven van Christus' gemeente bieden de brieven veel stof. Het feit dat de tekst over het zuchten van de Geest in vorige postilles nog niet behandeld is, moge de tekstkeus voor de prediking op de tweede feestdag voldoende rechtvaardigen.

Uitleg In Romeinen 8 : 22-27 spreekt de apostel van een drievoudig zuchten:

1. De gehele *ktisis* zucht en ziet met verlangen uit naar de dag waarop de heerlijkheid van Gods kinderen openbaar zal worden (21 : 22).

2. Ook de gemeente zucht, hoe zeer haar situatie ook verschilt van die der overige schepping. De gelovigen zijn in Christus reeds een nieuwe schepping en hebben als eerstelingsgave de Geest ontvangen, maar hun lichaam is nog aan de vergankelijkheid onderworpen; daarom klimt er ook vanuit de gemeente een zuchten op tot God, in de verwachting van de totale verlossing en verheerlijking, waarin ook het lichaam zal delen.

3. In vers 26 en 27 horen wij dat het zuchten van de schepping en het zuchten van de gelovigen vergezeld gaat van een zuchten van de Geest *(hoosautoos)*.

Wij komen hier in aanraking met een heel bijzonder aspect van het werk van de Geest. Het wordt in een verband gezien met het uitzien van heel de schepping en met het volhardend hopen van de gemeente. Het zuchten staat dus in een *eschatologische* context (de hoop op de verlossing, gefundeerd in Christus' heilswerk). H. N. Ridderbos, *Aan de Romeinen*, p. 191: 'Want Hij (n.l. de Geest) is de eersteling-gave van het heil. Hij komt a.h.w. vooruit en weet wat te wachten staat en brengt met zijn machtige en goddelijke verzuchtingen de nood der wereld voor God, gelijk Hij Zelf van God in deze nood is neergedaald, om daarin plaatsbekledend voor de schepping en voor de gemeente de weg naar de toekomst a.h.w. steeds verder open te houden'.

Het woord *sunantilambanesthai* betekent: van zijn kant mede aangrijpen, bijstand verlenen (cf. LXX, Ex. 18 : 22; Ps. 88 (89) : 22; Luc. 10 : 40), *huperentugchanoo:* intreden voor, voorspraak doen, pleiten. Volgens O. Michel *(Der Brief an die Römer*, p. 177) tonen deze beide verba aan, 'dasz Pls. eine Tradition von dem Geist Gottes als "Beistand" verwendet, der das Gebet der Gemeinde vertritt'. Zie ook Johannes 14 : 16. Hoezeer Paulus' spreken over de Geest christologisch bepaald is (Ridderbos), wij dienen toch dit pleiten des Geestes te onderscheiden van de voorbede van Christus (Rom. 8 : 34). De voorbede van de Geest is gegrond in Christus' werk (vgl. ook Gal. 4 : 6).

Astheneia moet betrokken worden op het gebed. Bedoeld is het menselijk onvermogen te bidden, zoals het Gode welgevallig is (cf. Michel, *o.c.*, p. 177). Dit wordt verduidelijkt in vers 26b: Want wij weten niet wat wij bidden zullen

naar behoren. Het is onjuist om met *Origenes* te denken aan een dubbele gebedsverlegenheid, n.l. wat *(ti)* en hoe *(katho dei)* te bidden. *Ti katho dei* hoort bijeen, waarbij Michel terecht verband legt met *kata theon* (vs 27).

Bij verschillende commentatoren is er een neiging om dit 'niet-weten' enigermate te verzwakken. *Katho dei* wordt dan bij *oidamen* betrokken. Vgl. Th. Zahn *(An die Römer*, p. 411): 'denn, was wir beten sollen, wissen wir nicht in dem Masze als es nötig ist'. Zahn acht het een 'unwahr, übertriebenes Urteil' aan te nemen, dat een christen in het geheel niet weet wat en hoe te bidden. Ook J. A. C. v. Leeuwen *(K.V.* op Romeinen, t.p.) volgt deze uitleg. Zie ook Lagrange *(Épitre aux Romains*, t.p.). Echter met Ridderbos en Michel menen wij dat deze verzwakking tekort doet aan hetgeen de apostel bedoelt. 'Al de aandrang van de hoop en de verwachting stelt hen niet in staat het *wat* onder woorden te brengen, zó onder woorden te brengen dat het voor God zou kunnen dienen als de uitdrukking van hetgeen Hij hun schenken wil' (Ridderbos, t.p.). De hoop is immers gericht op wat God werkt en wat Hij geeft. Dat heil is zo onvoorstelbaar groot en hoog dat ons gebed er niet in slaagt die hoogte te bereiken. 'Hij verstaat zijn eigen nood niet, hoeveel te minder de heerlijkheid Gods, die hem in Christus is toegezegd' (Ridderbos). Men moet dit 'niet-weten' niet uitspelen tegen het 'weten' van vers 22. Terecht trekt Lekkerkerker *(Romeinen I, Pred. N.T.*, p. 349) een parallel met Romeinen 5 en de klacht van Romeinen 7. Nooit kan de gemeente in een valse securitas de 'wetende' gaan spelen tegenover de wereld, maar steeds heeft ze juist voor haar gebed de rechtvaardiging van node. Vgl. de schone opmerking van Michel *(o.c.*, p. 177): 'Ist sie eine Gemeinde der Rechtfertigung, dann bekennt sie sich in der Situation des Betens zu ihrer Schwachheit...'

Hoe zijn de *stenagmois alalètois* te verstaan? Lietzmann *(Handb. zum N.T.*, t.p.), Zahn en v. Leeuwen denken aan het verschijnsel van de *glossolalie.* Een bezwaar tegen deze opvatting is dat Paulus hier, evenals in vers 15, spreekt van het gebed der gemeente, en niet van de tongentaal der charismatici, *alalètos* betekent dan ook niet: woordeloos, onuitgesproken, maar: wat niet in woorden te vatten is, wat voor mensen onuitsprekelijk is (aldus J. Schneider in *ThWNT*, s.v. *stenazoo*, VII, p. 603, die verwijst naar 2. Kor. 12 : 4: de *arrèta rèmata)*. De Geest spreekt woorden (cf. Michel: In uns, mit uns, für uns, auch über uns) die de gelovigen, omdat zij mensen zijn, niet kunnen uitspreken. Daarbij worden de grenzen tussen geest en Geest niet uitgewist (cf. ook vs 27). De Geest brengt ons zwak en verkeerd gestamel tot God en loutert daarmee ons bidden, zodat de hoop die er leeft in het hart van Gods kinderen die uitdrukking krijgt, die zij er zelf niet aan kunnen geven en die in overeenstemming is met het heil dat verwacht wordt. Deze werking van Gods Geest in de harten der gelovige bidders geeft de vertolking van het zwakke menselijke gebed, een vertolking die past bij het gehoopte heilsgoed.

Dit pleiten des Geestes is doeltreffend, aldus vers 27. Want de Geest bidt *kata theon*, dat wil zeggen in overeenstemming met Gods wil en Gods heilsplan. Op oudtestamentische wijze omschrijft Paulus de Naam van God: Hij die de harten doorzoekt (cf. 1 Sam. 16 : 7; 1 Kon. 8 : 39; Ps. 7 : 10; Spr. 15 : 11; Jer. 17 : 9 v.). Als de Rechter doorvorst God de harten en weet Hij hoe het er met

ons bidden voorstaat. Maar Hij kent te meer het bedoelen van de Geest. Men kan de *hoti*-zin causaal weergeven, zo mogelijk ook explicatief (dat Hij nl.). De Geest pleit voor *hagioi* (cf. Rom. 1 : 7, Michel waarschuwt terecht voor een moralistische opvatting van deze uitdrukking. Bedoeld is: Degenen die door God geroepen zijn en als zijn eigendom aan zijn zijde geplaatst zijn). Er is in het horen en verhoren van het gebed een 'gebeuren tussen de Vader en de Geest' (Lekkerkerker, *o.c.*, p. 351). Zo mogen Gods kinderen dank zij dit volmaakte zuchten van de Geest hun onvolkomen verzuchtingen door God herkend, beaamd en verhoord weten. 'Niet het gebed van de mens zelf, maar wat de voor de gemeente intredende Geest op het oog heeft en nastreeft, dat is het wat God in aanmerking neemt en doet gelden, omdat de Geest, biddend ten gunste van de gelovigen, aan het gebed die inhoud geeft, welke overeenkomstig de wil van God is' (Ridderbos, p. 192). In het zuchten van de Geest ligt de garantie besloten dat Gods werk voleindigd wordt. De gemeente hoopt niet tevergeefs op de komende heerlijkheid.

Aanwijzingen voor de prediking Pinksteren zet de kroon op de heilsfeiten. Dat mag intussen niet verleiden tot triomfalisme. Het 'Halleluja' mag doorklinken, maar de lofzang wordt telkens weer getemperd als wij zien op het lijden, de schuld, de angsten van mens en wereld, de nood waarin de schepping verkeert. Daarom gaat de lofzang telkens weer vergezeld van het 'De Profundis', en is er geen reden te spotten met het z.g. 'zuchtende christendom'. Mits dit zuchten blijft bij de bijbelse toonhoogte van de hoop en het verlangen naar de toegezegde verlossing. Men leze de meditatie van Noordmans over Psalm 42 in *Gods Poorten* (waarin Noordmans verwijst naar Rom. 8 : 19 v.v.). Wie leeft uit het heilsfeit van Pinksteren staat in de spanning van het 'reeds' en het 'nog niet'. Tegenover het overspannen enthousiasme van allerlei Pinkstergroepen is het laatste te beklemtonen juist vanuit Romeinen 8.

De Pinkstergeest is de Geest van het gebed. In het leven van de gelovige en van de kerk tussen de tijden is het gebed een machtig wapen, maar wat is ons bidden vaak zwak. Men kan deze zwakheid op allerlei wijze illustreren. Daar is de veelheid van woorden, daar is het bidden zonder vertrouwen en hoop, daar is het gebed zonder rechte kennis van nood en schuld. Wat is ons bidden pover, vergeleken met de heerlijkheid van Christus. Luther: 'Man musz darauf achten, dasz der Apostel mit dem Wort: "Wir wissen nicht was wir beten sollen" nicht sagen will, dasz die heiligen und frommen Menschen gerade um das Verkehrte und Schädliche bitten sollen, sondern dasz sie um allzu armselige und geringe Dinge bitten oder um solche, die zu ärmlich sind, als dasz sie Gott geben will' (*Vorlesung über den Römerbrief*, bij Rom. 8 : 26, 27).

Tegenover onze zwakheid staat de hulp van de Geest. Hij schakelt ons bidden niet uit, praat ook de zwakheid niet goed, maar volbrengt zijn werk in onze zwakheid. Hij houdt het gebed gaande. 'Es wird beim Bleiben in Hoffnung, bei der Geduld des Wartens offenbar entscheidend darum gehen, dasz wir *bleiben* und *fortfahren* in jenem Werk der Anrufung, in jenem Schreien: Abba Vater (vs 15), in welchem die Gnade als Gnade ergriffen und eben damit das Gesetz erfüllt wird. Eben zum Tun dieses Werkes kommt der Geist uns zu Hilfe,

ja tritt der Geist selbst für uns ein' (Barth, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, p. 102).

In dit pleiten des Geestes legt Hij ons de woorden in de mond, zodat het verlangen geboren wordt en verwoord wordt naar dat wat Christus ons heeft toegezegd. Wat in geen mensenhart is opgeklommen wordt dan toch uitgezegd tot onze eigen verwondering (vgl. Miskotte, *De weg van het gebed*, p. 92 over de kwalificatie van hoger hand: 'Het gebed is "maar menselijk" en tegelijk méér dan menselijk! De Geest bidt in ons, de Geest spreekt ons voor, de Geest voert het pleit, ons gebed te boven').

Wordt dit verlangen vervuld? God is toch de rechter die ons hart kent en doorgrondt. Wat komt er al niet openbaar als Hij ons onderzoekt. Moet elk zekerheidsbesef hier niet eindigen in wanhoop? Nee, toch niet, dank zij dit pleidooi van de Geest. God kent de mening van de Geest. Wie Hem toebehoren in het geloof, mogen verzekerd zijn dat de hoop niet ijdel is. Want de Geest bidt naar Gods wil. En de verhoring gaat ons gebed te boven. 'Darum wenn Gott uns erhört und kommt uns das Erbetene zu geben, dann zerstört er jene schwächlichen und immer noch allzu ärmlichen Gedanken und gibt das, was der Geist erfleht an unserer Statt' (Luther). Zo wordt op Pinksteren de boog gespannen naar het eschaton. De hoop strekt zich uit naar dat wat ons toegezegd is en wat op Gods tijd in vervulling gaat. En de Geest en de Bruid zeggen: Kom... (Op. 22 : 17).

ZONDAG TRINITATIS — Openbaring 1 : 4 en 5a

Johannes aan de zeven gemeenten in Asia: genade zij u en vrede van Hem, die is en die was en die komt, en van de zeven geesten, die voor zijn troon zijn, en van Jezus Christus, de getrouwe getuige, de eerstgeborene der doden en de overste van de koningen der aarde.

Schriftlezingen: Ex. 3 : 6-14; Joh. 18 : 33-37; Op. 1 : 1-8.

Tekstkeus De tekst biedt voldoende stof om de vele facetten van het heil in de Drieenige God, Vader, Zoon en Heilige Geest, voor de gemeente te ontvouwen. Dr. J. Koopmans schrijft in een opstel over het kerkelijk jaar: 'Meer dan voor Epiphanie kan ik gevoelen voor de Trinitatiszondag als samenvattende, tevens streng voorwerpelijke prediking van het heil' (*Onder het Woord*, p. 339). Of wij met dit 'streng voorwerpelijk' nog toekunnen, wagen wij te betwijfelen. Wij zullen ook op zondag Trinitatis moeten doorstoten naar het 'pro me'. Openbaring 1 vormt geen theoretische uiteenzetting, maar verkondiging aan een gemeente in nood en aanvechting. Wie dit tekstverband laat meeklinken, wordt bewaard voor een aanpak, die aan de praktijk van het leven voorbijgaat.

Anderzijds is het goed om in een theologisch klimaat waarin uitspraken over God dreigen te verworden tot uitspraken over de mens, de gemeente er bij te bepalen wie de God en Vader van Jezus Christus voor ons zijn wil.

Uitleg De groet is gericht aan de gemeenten van de Romeinse provincie Asia (Asia proconsularis). Daarbij mogen wij het getal zeven niet verwaarlozen. 'In den sieben Gemeinden stellt sich dem Johannes die ganze Christenheit seiner

Tage dar, die Kirche Kleinasiens ist ihm die Kirche' (J. Behm, *Die Offenbarung des Johannes, NTD*, p. 7).

Deze groet is meer dan een formaliteit. Het is veeleer een plechtige liturgische belijdenis tot de Drieënige God (cf. Mat. 28 : 19; 1 Kor. 12 : 4-6; 2 Kor. 13 : 13). Vergelijking van deze formule met die van de Paulinische brieven geeft ons 'eine Fülle ungewöhnlicher und feierlicher Namen' (Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes in Lietzmann's *Handbuch zum N.T.*, p. 9) te zien.

In het *charis humin kai eirène* treffen wij een verbinding aan van de Griekse en de Israëlitische groet. Handelingen 23 : 26 geeft ons van de Griekse groet een duidelijk voorbeeld. In onze tekst is het *chairein* vervangen door de *charis*. Met de *charis* is de *eirène* (sjaloom!) verbonden. Deze vrede is meer dan een zielestemming. Het is het Messiaanse heil dat van God komt en op aarde gerealiseerd wordt. Deze sjaloom sluit in de vrede met God (cf. Rom. 5 : 1; Ef. 2 : 14 v.v.), maar strekt zich uit over alle andere verhoudingen (cf. O.T.! Ps. 72; Jes. 11). De verbondenheid van deze sjaloom met de *charis*, de goddelijke bewogenheid die zich het lot van de verloren mens aantrekt, kan ons er voor behoeden de sjaloom eenzijdig-horizontaal op te vatten. Gods genade maakt het leven gaaf, heel, ongeschonden.

Opmerkelijk is de constructie *apo ho oon, kai ho èn kai ho erchomenos:* Charles (Revelation of St. John, *ICC*) merkt op dat de nominatiefvorm gebruikt is 'in order to preserve the divine Name inviolate from the change'. Dit zou ons gemakkelijk tot een filosofisch misverstand kunnen leiden, als zou hier sprake zijn van een rustende godheid, het eeuwig zijnde. Echter Johannes predikt zijn lezers de levende God. Er is duidelijk aansluiting aan Exodus 3 : 14. De gemeente in het Romeinse wereldrijk ontvangt een uitzicht op die God, die in de geschiedenis zijn trouw heeft betoond en op wiens Naam men vertrouwen kan.

Daarbij gaat Openbaring 1 boven Exodus 3 uit: Want de God van Israël is *ho erchomenos* (cf. Op. 1 : 7; 2 : 5; 3 : 11; 22 : 7, 12). Het thema van de Apocalyps klinkt in deze groet door: God haast zich om zijn volk te redden en om zijn heerschappij te openbaren. Daarbij dienen wij te bedenken: In de komst van Christus komt God zelf.

De passage over de zeven geesten wordt door Charles wel ten onrechte als interpolatie beschouwd. Men vergelijke voor deze uitdrukking: Openbaring 3 : 1; 4 : 5; 5 : 6. De beelden wisselen, maar drukken in hun wisseling toch uit de grootheid en de kracht van Gods Geest. Wij doen er goed aan ons niet te verliezen in speculaties over de godsdiensthistorische achtergrond (zie de commentaren van Charles en Lohmeyer). Waardevol is de verwijzing die wij al vinden bij Justinus Martyr naar Jesaja 11 : 2, 3 (LXX), waar de spiritus septiformis, de zevenvoudige Geest, wordt omschreven (cf. Charles, *ICC*, p. 11 en Schweizer, *ThWNT* VI, p. 449). Het gaat om de kracht en de macht van Gods Geest in zijn 'überschwengliche Reichtum' (Behm). Dat zij zich bevinden *enoopion tou thronou autou* wijst op dienstvaardigheid en bereidheid.

Vers 5a accentueert met zijn drie titels de betekenis van de persoon en het werk van Jezus Christus. 'Ihre Folge und ihre Wahl ist sichtlich bedingt durch die kerygmatische Formel: gestorben, auferstanden, erhöht, ihre Form durch Ps. 88 : 28, 38', aldus Lohmeyer.

Christus is *ho martus ho pistos* (cf. Op. 3 : 14; 2 : 13: Antipas!). Het *marturein* speelt met name in het Johannesevangelie een grote rol (zie het uitvoerige overzicht van Strathmann in *ThWNT* IV). De getuige is degene die voor God optreedt in het rechtsgeding tussen God en de wereld. Jezus belijdt voor Pilatus dat Hij gekomen is om voor de waarheid te getuigen (Joh. 18 : 37). Het *pistos* (betrouwbaar, geloofwaardig) ontvangt inhoud vanuit Christus' lijden en sterven. Christus' getuigenis is woord en daad (vgl. Behm, *N.T.D.*).

Bij *prototokos nekroon* worden wij herinnerd aan Kolossenzen 1 : 18; 1 Korintiërs 15 : 20. Als de opgestane is Christus 'der Anfänger einer neuen Menschheit' (Behm). De titel komt ook voor in het Jodendom als eretitel voor de Messias (cf. Lohmeyer).

De *Archoon* was in Athene de hoogste magistraat (aldus L. D. Terlaak Poot *Spiegel van de eindtijd*, bij Op. 1 : 5). Christus is *archoon* in volstrekte zin. Het is onjuist bij de uitdrukking *basileis tès gès* aan engelenmachten te denken. In heel dit laatste bijbelboek slaan deze woorden steeds op aardse machthebbers (cf. Op. 1 : 5; 6 : 15; 15 : 3; 16 : 14; 17 : 2, 18; 18 : 3, 9; 19 : 16, 18; 21 : 24). Ook hier klinkt het thema van de Apocalyps door: Christus regeert de wereldgeschiedenis, in weerwil van de schijn en Hij gebruikt de vorsten als zijn werktuigen. Hoe dit Johannes' eerste lezers in de oren geklonken moet hebben, kan ons een boek als *Christus und die Caesaren* van Eth. Stauffer duidelijk maken.

Aanwijzingen voor de prediking Wij zullen bij het preken over deze tekst terdege moeten overwegen dat Johannes in deze plechtig gestileerde groet zich richt tot gemeenten, die aan den lijve ondervonden wat het wil zeggen het lijden van de tijd mee te dragen. Het zijn de gemeenten die in Openbaring 2 en 3 ons voor ogen gesteld worden in haar concrete noden, aanvechtingen, strijd en verwachting. Gemeenten, levend te midden van de wereldmachten, die een permanente uitdaging en een bedreiging vormen (Domitianus, keizercultus!). Het zal zaak zijn aan te geven, waar het front in onze tijd ligt en waar de uitdaging zich heden ten dage manifesteert. Daarbij bestaat het gevaar dat wij eenzijdig een bepaalde kant uitkijken, b.v. naar de kerken achter het ijzeren gordijn, of naar de christenen in China of Cuba. Maar ook de vrijheid van West-Europa, de welvaart, de status-symbolen, de technische ontplooiing kunnen worden tot bedreigende machten, die de gemeente aantasten en haar dreigen mee te slepen in een secularisatieproces waarin de levende God verdrongen wordt naar de rand van het bestaan en de hoop wordt ingeruild voor een tevreden-zijn met de status-quo.

Tegen deze achtergrond staat de groet. Deze groet is geen vrome wens, of goedkope leus. In deze volzinnen horen wij de muziek van het evangelie, de boodschap van Gods genade en zijn vrede.

Men lette op de samenvoeging: Genade en vrede. Ook hiervan geldt: Wat God heeft samengevoegd, scheide de mens niet. Wij mogen de vrede, die Hij geeft niet – spiritualiserend – verengen tot een zaak tussen 'Gott und die Seele' anderzijds dreigt in onze tijd de sjaloom losgemaakt te worden van de genade, de boodschap van de schuldvergeving te verworden tot een maatschappelijk-sociale categorie. Een puur horizontalistische opvatting van de vrede (mede-

menselijkheid, leefbaar bestaan, gerechtigheid voor allen) doet tekort aan het geheim van het Evangelie. Het heil dat God geeft en dat alle verhoudingen doortrekt, is niet los te denken van de genade, de verzoening, de vergeving.

Dat betekent ook dat deze vrede allerminst een vanzelfsprekende zaak is, waar elk mens krachtens zijn mens-zijn recht op heeft. Immers, de genade gaat voorop. En Gods genade is zijn onverdiende gunst jegens mensen die vervreemd zijn van Hem en zijn Rijk. 'Genade, dat is, als ik goed zie, drieërlei, n.l. vrijspraak, gunst en weldadigheid (met name weldadig geleide). Dus eerst dit: er is schuld, er is doodschuld. Nu komt daar plotseling amnestie, nu komt daar de gratie. En wij zullen dus onszelve zoo moeten kennen, als de doodsschuldigen, om dit woord "genade" werkelijk met ons hart te kunnen verstaan...' (Miskotte, *Hoofdsom der historie*, p. 34).

De groet is dus geen vrijblijvende zaak, maar klinkt als een appèl, dat de gemeente oproept tot geloof om uit dit heil te leven, opdat leven en werken, ja heel het bestaan van de gemeente door deze groet gestempeld wordt.

En dit geloof is gericht op de Drieënige God. Johannes wil zijn lezers laten zien, met welk een God zij de toekomst tegemoet mogen gaan en de strijd onder ogen kunnen zien. Het is goed om dit getuigenis aan de gemeente door te geven, in een tijd waarin van alle kanten en op allerlei wijzen gesuggereerd wordt dat God dood is. In de groet van Openbaring 1 manifesteert zich de levende God, die zich aan Mozes bekend gemaakt heeft, die zijn trouw betoonde aan Israël, die reddend ingrijpt in de nood van mens en wereld, die als de eerste en de laatste zijn kerk bewaart en die de geschiedenis voortleidt naar zijn einddoel. Want deze levende God is de Komende! Dat geeft hoop en sterkt de verwachting: Wij zijn niet aangewezen op de prognoses van futurologen, maar mogen leven uit de trouw van Hem, die is en die was en die komen zal.

Deze verwachting doortrekt ook het heden. Want God schenkt aan zijn kerk zijn Geest, in alle rijkdom en volheid. Wij hebben de gemeente te zien in het krachtenveld van de Heilige Geest. Dat bewaart aan de ene kant voor een krampachtig activisme, als zouden wij het zijn die de vrede moeten realiseren, dat ontneemt anderzijds ons het recht ons maar neer te leggen bij de bestaande situatie. Want wij mogen op deze Geest een beroep doen. Vertwijfelend aan eigen mogelijkheden en reserves mogen we veel verwachting koesteren van deze Geest, die tot hulp bereid is (vgl. Zach. 4 : 6).

En waar Hij werkt, daar richt Hij ons oog en hart op Jezus Christus. Daarin mondt deze groet uit. 'Dieser Jesus, der vor Pilatus ein gutes Zeugnis ablegte, der als erster den Tod hinter sich brachte, der schlieszlich und endlich alle Feinde unter seine Füsze legen wird, dieser spricht euch für euren Kampf mit denselben, von ihm besiegten Mächten Friede und Gnade zu' (H. J. Iwand, *Predigtmeditationen*, p. 106).

Leeft de gemeente echt in de hoop op het komen van God? Is zij een kerk, die haar sterkte en haar impulsen ontvangt van de zevenvoudige Geest voor Gods troon? Is zij echt een Paasgemeente, die zich verbonden weet in haar strijd en lijden aan deze getrouwe Getuige (cf. het verband van Op. 1 : 5 en 2 : 13; Martus-martelaar!)? En belijdt zij te midden van alle pessimisme en alle ongerechtvaardigd optimisme Jezus Christus als de zin der geschiedenis? Dat zijn

de vragen die vanuit deze trinitarische groet tot ons komen. Vragen die ons leiden willen tot de enige en afdoende zekerheid en die het getuigenis van de kerk in de wereld willen verlevendigen: Met Jezus hebben wij de dood achter ons en het leven voor ons. Met Hem durven wij de toekomst aan. Want wij mogen Hem in het technocratisch tijdperk belijden als de Overste van de koningen der aarde. 'Musz nicht die Gemeinde, ehe sie das alles sieht, ehe sie sieht, was alles vergeht, wie wenig die groszen Könige und die groszen Städte bedeuten, wie wenig Kultur und Arbeit bedeutet, "denn die Elemente hassen das Gebild von Menschenhand", musz die Gemeinde nicht erst einmal das hören en wissen, womit der Seher sie hier anspricht?' (Iwand, *o.c.*, p. 105).

Handelingen 3 : 6

Maar Petrus zeide: Zilver en goud bezit ik niet, maar wat ik heb geef ik u; in de naam van Jezus Christus, de Nazoreeër: Wandel!

Schriftlezingen: Jes. 35 : 1-10; Hand. 3 : 1-10; Mat. 11 : 2-6.

Tekstkeus Deze tekst attendeert ons op het exclusief 'bezit' van de christen: de kennis van de Naam en van de macht van zijn werking. In een wereld, waarin zilver en goud zo oneindig veel zwaarder wegen dan het woord, is het van essentieel belang zich als gemeente op de betekenis van deze uitspraak van Petrus te bezinnen.

Uitleg De geschiedenis van Handelingen 3 : 1-10 begint zonder enig direct verband met het voorafgaande en zal oorspronkelijk wel een zelfstandig bestaan geleid hebben. Lucas heeft haar waarschijnlijk op deze plaats opgenomen als een voorbeeld van de vele wonderen en tekenen, die er volgens Handelingen 2 : 43 door de apostelen geschiedden.

Het verhaal bevat enige aanwijzingen, die het aannemelijk maken, dat de figuur van Johannes pas later is ingevoegd. E. Haenchen waagt de veronderstelling, dat Lucas door deze invoeging in Handelingen 4 : 20 twee getuigen van Jezus voor de Hoge Raad kon laten optreden *(Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1956, p. 166). Voor de combinatie van Petrus en Johannes zie: Lucas 22 : 8 en Handelingen 8 : 14.

Het hier vermelde uur des gebeds was één van de drie vaste gebedstijden. Het viel samen met het avondoffer, dat in het postexilisch ritueel gebracht werd op het moment van de schemering, maar in de tijd van het Nieuwe Testament plaatsvond in het midden van de namiddag tegen drie uur (R. de Vaux, *Hoe het oude Israël leefde* II, Roermond-Maaseik 1961, p. 407 v.).

De nadrukkelijke vermelding, dat de bedelaar verlamd was van de schoot zijner moeder aan (vgl. Hand. 14 : 8), is karakteristiek voor een genezingsgeschiedenis en dient om het wonder van de genezing te onderstrepen.

De poort van de tempel, genaamd de Schone, was waarschijnlijk de Nicanorpoort. Over de juiste ligging er van bestaat geen eenstemmigheid.

Het geven van aalmoezen gold als een Gode welgevallig werk. Daarom was een plaats bij de tempelingang voor een bedelaar bij uitstek geschikt.

'Petrus zag hem scherp aan'. 'Hier wie in Apg. 13[9] soll das Anblicken den für das Wunder notwendigen inneren Kontakt herstellen' (E. Haenchen, *a.a.O.*, p. 164).

Wat Petrus 'bezit' is de volmacht in de naam van Jezus genezing te brengen. 'Die Nennung eines göttlichen Namens im Zusammenhang mit einer Heilung oder einer anderen Machttat war im biblischen wie im außerbiblischen Raum geläufig, weil man damit rechnete, daß im Namen die persönliche Macht des Genannten gegenwärtig sei...' (G. Stählin, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1966, p. 60).

Wat zich hier in de naam van Jezus afspeelt, werkt door in het vervolg: zie 3 : 16 en 4 : 10 en geeft Lucas ten slotte de gelegenheid om de verkondiging te laten klinken, dat er ook onder de hemel geen andere naam de mensen gegeven is, waardoor wij moeten behouden worden (4 : 12).

Bij het woord komt de daad: Petrus richt de verlamde op, die dan blijkt te kunnen lopen en springen. Daarmee gaat Jesaja 35 : 6 in vervulling. De heilstijd is bezig aan te breken.

Met Petrus en Johannes gaat de genezen bedelaar de tempel binnen om God te danken.

Als een echte genezingsgeschiedenis eindigt ook deze met de vermelding van de verbazing en ontzetting van het volk, dat in de genezene de verlamde bedelaar bij de tempelingang herkende.

Aanwijzingen voor de prediking Lucas schrijft in de overtuiging, dat in Jezus' lijden, sterven en opstanding de beslissende gebeurtenis in Gods geschiedenis met de mensen heeft plaatsgevonden. Want wat daarin gebeurd is, werkt naar zijn overtuiging bevrijdend, heil scheppend door onder de mensen. Daarom kan hij in de genezing van deze lamme bedelaar een teken van de aanbrekende heilstijd zien. Want Jezus is geworden tot de 'leidsman ten leven' (Hand. 3 : 15), die de weg vrijgemaakt heeft voor het aanbreken van tijden van verademing (3 : 20) en voor de komst van de tijden van de wederoprichting aller dingen (3 : 21). Het Griekse woord voor leidsman betekent letterlijk: de beginner, de 'Urheber', de inaugurator, degeen, die de beslissende inzet geeft. Iedere geschiedenis moet op gang gebracht worden door, moet de beslissende inzet krijgen van zo'n inaugurator, van zo'n 'eersteling'. In Handelingen 3 : 15 gaat het om de inaugurator van de geschiedenis *ten leven*, van die geschiedenisstroom, die bestemd is alle mensen, alle volkeren 'ten leven' in zich op te nemen.

Alle geschiedenis hangt aan namen, aan de namen van hen, die door de inzet van hun leven tot inaugurators van geschiedenissen, van geschiedenisstromen geworden zijn. Hoe groter de namen, hoe langer zij blijven doorwerken tot ver over de dood van hun dragers heen. De naam van de inaugurator ten leven onderscheidt zich van alle andere namen, omdat er onder de hemel geen andere naam de mensen gegeven is, waardoor wij moeten behouden worden (4 : 12). Want zijn naam is 'de naam boven alle naam' (Filp. 2 : 9). Hij heeft immers de geschiedenis op gang gebracht, die zal duren tot 'de wederoprichting aller dingen', als alle mensen daarin 'ten leven' opgenomen zijn.

'Alle mensen', dus ook die lamme bedelaar, die Petrus en Johannes daar bij

de Schone Poort zien zitten. Die man derft 'het leven'. Hij staat er buiten, er naast. En hij berust in zijn lot. Met behulp van vrienden, die hem dagelijks naar de tempelingang brengen, probeert hij het zo draaglijk mogelijk te maken. Als Petrus zilver en goud bezeten had, zou hij het hem misschien gegeven hebben. Maar had hij niet meer gedaan dan dat, dan zou dit geen wezenlijke wending in zijn leven gebracht hebben. Aan 'het leven' zou hij daardoor geen deel gekregen hebben.

Petrus bezit geen zilver en goud, maar wat hij heeft geeft hij: Hij roept deze lamme bedelaar de geschiedenis 'ten leven' binnen, die Jezus op gang heeft gebracht: 'In de naam van Jezus Christus, de Nazoreeër: Wandel!' Want zal dit mogelijk zijn, dan moet de naam klinken van de inaugurator dezer geschiedenis, de naam boven alle naam. En als de lamme bedelaar in deze heilsgeschiedenis opgenomen wordt, dan is dat omdat hij zijn geloof stelt op die naam: 'Op het geloof in zijn naam heeft zijn naam deze, die gij ziet en kent, sterk gemaakt' (3 : 16).

Bevrijding uit de overmacht van het lot is blijkens Lucas' getuigenis niet in de eerste plaats een zaak van zilver en goud, maar van het binnengeroepen worden en *zich laten binnenroepen* in die heilsgeschiedenis, die de inaugurator ten leven op gang heeft gebracht, opdat alle mensen daarin het 'leven' zullen vinden.

In de huidige wereld zucht nog een groot deel van de mensheid in velerlei opzicht onder de overmacht van het lot. Dat daar nog ontzaglijk veel aan gedaan moet worden in termen van zilver en goud is duidelijk. Maar de gemeente zal moeten weten en getuigen, dat werkelijke bevrijding hangt aan de naam van Jezus Christus, dat wil zeggen aan het binnengeroepen worden en zich laten binnenroepen in die geschiedenisstroom, waarin de mensen allen te zamen de vrede, het heil zullen vinden. Daarom geldt nog altijd dat woord van Jezus aan Johannes de Doper: 'Zalig is wie aan Mij geen aanstoot neemt'.

Handelingen 11 : 26

En het geschiedde..., dat de discipelen het eerst te Antiochië Christenen genoemd werden.

Schriftlezingen: Jes. 57 : 14-19; Hand. 11 : 19-26; Luc. 10 : 1-2, 16-20.

Tekstkeus Belangrijker dan zichzelf als christen te presenteren is door anderen een christen genoemd te worden. Onze tekst maakt er op attent, dat de discipelen van Jezus voor het eerst door anderen christenen genoemd werden. Want namen moeten wij van anderen ontvangen. Dit inzicht kan ons bevrijden van veel krampachtig vragen naar eigen identiteit als christen.

Uitleg Handelingen 11 : 19 grijpt duidelijk op 8 : 1 terug. E. Haenchen *(Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1956, p. 315, 251, 255f.) wijst er op, dat Lucas blijkens dit laatste vers de Jeruzalemse gemeente als een eenheid zag: de gehele gemeente werd verstrooid op de apostelen na. Handelingen 8 : 3 komt echter

reeds met deze voorstelling in strijd, terwijl 9 : 31 er wel heel moeilijk mee te rijmen valt. Volgens Haenchen heeft de verstrooiing door de verdrukking in verband met Stephanus' dood daarom alleen betrekking op de leidslieden van Stephanus' aanhangers. Deze Grieks-sprekende Joden zijn het geweest, die in Antiochië voor het eerst het Evangelie aan niet-Joden verkondigd hebben.

Antiochië aan de Orontes was na Rome en Alexandrië de grootste stad van het Romeinse rijk met een half miljoen inwoners. Het was de zetel van de legaat van Syrië en bezat een grote joodse kolonie met veel 'vereerders van God'. Aan de laatsten zullen wij wel in het bijzonder moeten denken bij de vermelding in 11 : 20 van evangelieverkondiging aan de Grieken, d.w.z. aan niet-Joden.

H. Conzelmann *(Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1963, p. 67) constateert, dat wij in Handelingen 11 : 19 v. Lucas' zendingsterminologie en -schema aantreffen: eerst naar de Joden, dan naar de heidenen. 'Das vorlukanische Material erscheint in V20; denn diese Notiz paßt nicht in seine Geschichtsauffassung. Sie besagt ja für sich genommen, daß die Hellenisten (de Grieks-sprekende Joden) als erste den Schritt zur Heidenmission tun...; sie weiß nichts von Petrus/Cornelius und vollends nichts von einem prinzipiellen Sinn dieser Episode'.

De zending onder de heidenen door de Grieks-sprekende christen-Joden onderscheidde zich van de joodse proselietenmakerij doordat hierbij niet de eis van de besnijdenis gesteld werd. Terecht constateert G. Stählin: 'Für die weitere Entwicklung entschiedend wichtig ist (vgl. zu 15, 1 ff.), daß von den neugewonnenen Heidenchristen nicht die Beschneidung gefordert wurde' *(Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1966, p. 162). Dat betekende, dat deze heidenen niet eerst Joden moesten worden om aan Gods heil deel te kunnen krijgen. Het éne nodige was: Jezus als Heer belijden. Zo is hier voor het eerst het geloof gaan incarneren, dat in Christus Jood noch Griek is.

Deze prediking is onder de niet-Joden van Antiochië aangeslagen: een groot aantal bekeerde zich tot de Heer. Hoe Lucas over deze doorbraak van het Evangelie naar de heidenen denkt (na de Petrus/Corneliusgeschiedenis is dat geen geheim meer), blijkt hier op verschillende wijzen: hij ziet hierin 'de hand des Heren' werkzaam en hij laat Barnabas, die hij beschrijft als een goed man, vol van de heilige Geest (God is dus in hem werkzaam), dit gebeuren interpreteren als manifestatie van de genade Gods.

Ook buitenstaanders valt het op, dat hier iets bijzonders gebeurt, dat hier iets nieuws ontstaat: een gemeenschap van Joden en niet-Joden, verenigd in vrede. Om de mensen, die bij dit merkwaardig gebeuren betrokken zijn, in hun eigensoortigheid aan te duiden benoemen zij hen met een nieuwe naam: Christianen, een woord gevormd naar analogie van b.v. Herodianen. Want dat dit nieuwe fenomeen van gemeenschapsvorming met een zekere Christus te maken had, staken deze mensen niet onder stoelen of banken. Vandaar dat buitenstaanders er toe gekomen zijn om hen als partijgangers van Christus aan te duiden. Het is duidelijk, dat zij Christus daarbij voor een eigennaam hielden.

Aanwijzingen voor de prediking De plaats, die wij in de samenleving innemen, is de plaats, die anderen voor ons in de samenleving inruimen. Wie wij zijn, hangt er van af hoe anderen ons noemen. Dat begint al met het kind, dat van

zijn ouders zijn naam moet ontvangen. Om mens te kunnen worden moeten wij reeds als kind benoemd en bij name het leven van de menselijke gemeenschap binnengeroepen zijn: om een 'ik' te kunnen worden, moeten wij er eerst als een 'jij' bijgeroepen zijn. Dat geldt van het kind en het blijft gelden van de volwassene. Ook deze kan slechts zichzelf zijn, als hij zich door anderen aanvaard weet. Dat betekent, dat de mens geen soeverein subject is, dat bij zichzelf zou kunnen bestaan. Slechts van God geldt, dat Hij, zoals Vondel het uitdrukt, 'zonder tegenwicht bij zich bestaat, geen steun van buiten ontleent, maar op zichzelven rust'. 'Vrede' ontstaat slechts, waar mensen er bij name bijgeroepen zijn en zich daarom door anderen aanvaard weten. Vrede is daarom heel letterlijk een vrucht der lippen.

De profetenlezing spreekt van Gods voornemen om zo als vrucht der lippen vrede te scheppen in Israël voor hem, die verre is (de Jood in de ballingschap), en voor hem, die nabij is (de Jood in Jeruzalem). De schrijver van de brief aan de Efeziërs zal dit later betrekken op Israël en de volkeren. Want de vrede, die God als vrucht der lippen wil scheppen, zal Israël en de volkeren omvatten. Daarom heeft Lucas in zijn evangelie Jezus reeds na de uitzending van de twaalf met het oog op Israël (twee en) zeventig boden laten uitzenden met het oog op de (twee en) zeventig niet-Joodse volkeren in de wereld (vgl. Gen. 10).

Daarom beschrijft Lucas in de apostellezing de overbrugging van de kloof tussen Joden en niet-Joden, die te Antiochië plaatsvindt, als christen-Joden niet-Joden er bij roepen zonder de voorwaarde om (door de besnijdenis) eerst Joden te worden. Het elkaar aanvaarden van Joden en niet-Joden om hun gezamenlijk zich aanvaard weten door God schept vrede als vrucht der lippen. En dat gebeuren is in het antieke Antiochië zó opvallend, dat buitenstaanders de dragers ervan een nieuwe naam geven.

In onze huidige westerse wereld is het christendom op z'n retour. Daar maken wij ons ongerust over. Op alle mogelijke wijzen proberen wij ons als christenen geloofwaardig te maken voor onszelf en de wereld. Met het oog hierop is het van belang ons te realiseren op grond waarvan de discipelen van Jezus daar in Antiochië voor het eerst christenen genoemd werden. Dat was omdat zij met het uitroepen van de naam van Jezus een wijze van leven verbonden, waarbij *vrede geschapen werd* tussen mensen en groepen, die elkaar tevoren niet aanvaardden.

Wij leven nog altijd in een wereld, die verscheurd is door de weigering van mensen en groepen van mensen om elkaar te aanvaarden. Ook wij zullen slechts op geloofwaardige wijze bij Christus behoren, als wij het vrede stichten onder hen tot onze zaak maken. En als wij dát tot onze zorg maken, kan de zorg over eigen christelijke identiteit van ons afvallen. Want anderen zullen dan gaan ontdekken, dat wij werkelijk bij Christus behoren.

Handelingen 16 : 9

Steek over... en help ons.

Schriftlezingen: Jes. 19 : 19-25; Hand. 16 : 6-10; Luc. 15 : 1-7.

Tekstkeus Deze tekst getuigt ervan, dat de Missio Dei meer omvattend is dan de missio ecclesiae. 'In Christus' is Gods toekomst van een alle volkeren omvattende vrede reeds werkelijkheid geworden. De eersteling van de komende éne mensheid is ook reeds haar representant. Als eersteling heeft Jezus Christus reeds het einddoel bereikt, heeft Hij deze oude, verdeelde volkerenwereld ver achter zich gelaten. Nu gaat het er om die oude wereld uit haar verdeeldheid weg te trekken de éne, tot vrede gebrachte mensheid-in-wording binnen. In dit licht verstaat Paulus die oude, verdeelde volkerenwereld en hoort hij uit haar de roep om hulp opklinken.

Uitleg E. Haenchen (*Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1956, p. 429f.) stelt terecht de vraag voorop naar de indruk, die Lucas' lezers uit Handelingen 16 : 6-10 moesten krijgen. Deze perikoop bevat een zeer beknopt bericht over een geweldige reis. Daarbij blijken de plannen der zendelingen tot tweemaal toe doorkruist te worden door een goddelijk ingrijpen, terwijl ook het besluit om van Troas over te steken naar Macedonië door hoger macht wordt ingegeven. 'Nicht menschliche Berechnung und Planung hat die paulinische Mission nach Troas und dann nach Mazedonien gebracht, sondern die geheimnisvoll eingreifende providentia specialissima Gottes'. Het is de heilige Geest, de Geest van Jezus, die de missio ecclesiae bepaalt, opdat zij zich kan voegen in de Misso Dei.

De wijze, waarop Lucas deze overtuiging hier tot uitdrukking brengt, kan echter gemakkelijk misverstand wekken. 'Der Tenor des Berichtes in 16 : 6-8 hat die Forscher meist annehmen lassen, Paulus habe sich durch innere Stimmen, Visionen und Träume leiten lassen'. Aldus Haenchen, die daartegenover stelt, dat Paulus' brieven ons een ander beeld van de apostel bieden: '...obwohl er an seinen Hauptzielen zäh festhält, reagiert er dennoch elastisch auf neue Wendungen. Wir dürfen darum auch voraussetzen, daß er beim Beginn seiner neuen Missionstätigkeit sich Rechenschaft über die möglichen Missionsfelder gegeben hat' (*a.a.O.*, p. 431). In nauwe aansluiting bij Lake ontwikkelt Haenchen hierover de volgende overwegingen (*a.a.O.*, p. 431f.). Voor zijn Christusprediking had Paulus synagogen nodig, waarin Grieks werd gesproken en die een kring van Grieks-sprekende 'vereerders van God' om zich verzameld hadden. Daarom was hij op de grotere steden aangewezen, waarin een Joodse gemeenschap leefde en waar Grieks gesproken werd. Toen Paulus na zijn bezoek aan reeds eerder bezochte steden zoals Derbe en Lystra naar een nieuw zendingsterrein wilde gaan, zal hij eerst zijn oog hebben laten vallen op de Griekse steden aan de Klein-Aziatische kust, in de landstreek Asia (deze en de andere genoemde landstreken vallen niet samen met de Romeinse provincie-indeling). Want deze steden voldeden aan de genoemde voorwaarden. Blijkens vers 6 heeft Paulus aan dit voornemen geen gevolg kunnen geven.

Hoe Gods Geest hem er van afgehouden heeft in Asia te gaan missioneren, wordt niet gezegd. In ieder geval is Paulus afgebogen naar het noorden. Daar-

mee kwam een tweede zendingsveld in zicht, dat aan de genoemde voorwaarden voldeed: de Griekse steden aan de Bosporus. Ook dit plan is volgens vers 7 echter door de Geest van Jezus verhinderd, zonder dat op het 'hoe' nader wordt ingegaan. Een derde veelbelovend zendingsgebied lag in Macedonië en Griekenland. Daartoe moesten zij de grote weg door Mysië (niet: aan Mysië voorbij) volgen naar Troas. De verzen 9 en 10 vertellen vervolgens, hoe Paulus en de zijnen er toe gekomen zijn om eerst naar Macedonië over te steken. 'Die positive Aufforderung an Paulus, nach Mazedonien zu gehen, zeigt dem Leser, daß die in V. 6 und 7 erwähnten Verbote der Mission sich nun als die gütige Leitung des Herrn offenbaren' (Haenchen, *a.a.O.*, p. 433).

Aanwijzingen voor de prediking De apostellezing maakt duidelijk, dat het de Heilige Geest, de Geest van Jezus is geweest, die Paulus heeft voortgedreven langs de heerbanen van Azië en Europa. Het is de Geest geweest, die Jezus er toe gebracht heeft om er bij de volvoering van zijn zending onder zijn volk niet in te berusten, dat er ook maar één van zijn volksgenoten zou ontbreken aan die inclusieve gemeenschap, die zijn volk in de geschiedenis van het verbond met de levende God diende te verwerkelijken. De evangelielezing vormt daar de toelichting op. Zij maakt duidelijk, dat Jezus' zending te midden van zijn volk de realisering betekende van die reddende, allen omvattende liefde Gods, die Israël eenmaal tot zijn volk geroepen had en die het in zijn geheel bij zijn reddend werk wilde betrekken. Jezus heeft zich daarin de mens betoond, in wie Gods Geest volledig tot zijn doel gekomen is en die daarom in de volle zin des woords 'mens' genoemd kon worden. Wel heeft Jezus zich bij zijn optreden tot zijn volk beperkt. Maar daarin heeft Hij de zending van Israël vervuld om tot een licht der natiën te worden. Daarom kon Hij na de voltooiing van zijn zending in zijn overgave in de dood door zijn volgelingen begroet en beleden worden als de eersteling, de eerstgeborene van een nieuwe mensheid, waarin geen onderscheid meer zou zijn tussen Jood en niet-Jood.

In Jezus is de Geest van God voor het eerst exemplarisch tot zijn doel gekomen. En sindsdien is het werken van Gods Geest, die door Lucas nu kon worden aangeduid als de Geest van Jezus, er op gericht om die komende éne mensheid in het leven te roepen. Dit werken van de Geest concretiseert zich in de missio ecclesiae. Want de gemeente leeft bij het geloof, dat nu alle volkeren, alle mensen erbij mogen behoren, dat God hen allen in zijn heilscheppend werk wil betrekken om ze te zamen tot vrede, tot heil te brengen.

Het is de Geest van Jezus geweest, die Paulus voortgedreven heeft langs de heerbanen van Azië en Europa. Want overal wist hij God reeds ver vooruit. Uit die gebieden, die nog voor hem lagen, hoorde hij in zijn dromen de roep opklinken: 'Steek over en help ons'. 'Help ons voluit mens te worden, help ons ons te bevrijden uit de heerschappij van goden en machten'. Zeker, die mensen zelf wisten daar nog niet van. Maar dat heeft Paulus niet ontmoedigd. Want hij wist zich op de weg gezet van Jeruzalem tot de einden der aarde om overal het Evangelie van bevrijding uit te roepen.

Hierin heeft Paulus zich een 'Geest'-verwant getoond van Jesaja, die in zijn dagen waagde te spreken van een komende volkerenvrede, waarin – hoe onge-

loofijk dat in die tijd ook moest klinken – de twee grote tegenstanders van zijn dagen, Assyrië en Egypte, zich eenmaal te zamen zouden buigen voor de levende God. Paulus heeft verstaan, dat de tijd van de vervulling dezer profetie was aangebroken, sinds Jezus begroet en beleden werd als de eersteling van een nieuwe mensheid. Daarom is hij op weg gegaan in antwoord op die roep, die hij in zijn dromen hoorde opklinken: 'Steek over en help ons'.

Sinds Paulus het Evangelie Europa binnengedragen heeft, is de wereld gerevolutioneerd. Als gemeente geloven wij echter, dat ondanks deze diep ingrijpende veranderingen, ja, dat daarin en daar doorheen Gods allen omvattende en zoekende liefde onveranderlijk werkzaam is gebleven en blijft. Wel zijn ook wij nog heel ver verwijderd van die volkerenvrede, waarvan reeds Jesaja profeteerde. Als wij nu zouden spreken over een verzoening tussen China en de V.S. in een gemeenschappelijke dienst van Israëls Heer, dan zouden wij even ongelovig aangekeken worden als Jesaja, toen hij profeteerde van de vrede tussen Egypte en Assyrië met Israël als 'dritte im Bunde'. Maar zomin als Jesaja zich door het ongeloof van zijn dagen van de wijs heeft laten brengen, zomin zullen wij ons ongelovig behoeven neer te leggen bij de huidige situatie. Want de Missio Dei gaat voort, omdat Jezus Christus reeds het doel bereikt heeft en door zijn Geest voortgaat een verdeelde volkerenwereld de komende éne mensheid binnen te trekken. De vraag is maar, of wij de roep tot de missio ecclesiae, 'Steek over en help ons', verstaan.

Handelingen 26 : 29

... Ik zou God wel willen bidden, dat èn spoedig èn voorgoed, niet alleen gij, maar ook allen, die mij heden horen, ook zo werden als ik, uitgezonderd deze boeien.

Schriftlezingen: 1 Kon. 18 : 20-24; Hand. 26 : 22-29; Mat. 25 : 1-13.

Tekstkeus Onzekerheid en halfheid vreten het leven der gemeente in de westerse wereld hevig aan. Waar dat zo is, behoeft het ons niet te verbazen, dat er weinig of geen werfkracht van haar uitgaat. In zo'n situatie kan een tekst als deze er ons de ogen voor openen, dat de vreugde en de kracht van het nieuwe leven in Christus alleen gevonden worden in de bereidheid om Jezus het kruis na te dragen.

Uitleg Handelingen 26 : 22-29 is ontleend aan Lucas' beschrijving van Paulus' laatste grote optreden in Azië. G. Stählin *(Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1966, p. 305) vat de betekenis van hoofdstuk 26 aldus samen: 'Worauf es ankommt, ist, daß Paulus hier am Ende seines Wirkens im Osten doch noch vor einem König stand (vgl. 9, 15; Lk. 21, 12) und daß er hier seine Botschaft in Gestalt eines persönlichen Zeugnisses (26, 4-23) in einer höchst eindrucksvollen Weise (S.V. 24. 28) verkündigte, daß schließlich seine Unschuld von allen Seiten bekräftigt und daß durch den ganzen Vorgang dokumentiert wurde: bei der Sache, die Paulus vertritt, geht es nicht um eine Winkelangelegenheit (S. 26, 26) sondern um ein Geschehen, das für die ganze Welt Bedeutung hat'.

Vers 22 toont Paulus als getuige voor 'klein en groot', dat wil zeggen voor

iedereen, van wat de profeten en Mozes gesproken hebben, dat geschieden zou, n.l. het lijden van Christus en zijn opstanding als eersteling uit de doden om het licht aan te kondigen voor Israël en de volkeren (vgl. Hand. 3 : 21-24 en Luc. 24 : 25-27).

Festus, die de opstanding voor onmogelijk houdt, beticht Paulus van wartaal en wijt deze aan een teveel aan studie. Haenchen tekent hierbij aan: 'Lukas will hier nicht ein individuelles Bild von Festus entwerfen, sondern zeigen, daß der römische Beamte und der durch ihn vertretene römische Staat sich in diesen theologischen Fragen – anders als der Jude Agrippa – als unzuständig erweist' (*Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1956, p. 619).

Voor de waarheid en bezonnenheid van Paulus' rede wordt Agrippa als getuige opgeroepen. Agrippa, die hier als een vrome Jood wordt voorgesteld, gelooft toch de profeten en zou dan toch ook de voorspellingen over het lijden en de opstanding van de Messias moeten geloven. Eigenlijk zou hij daarom ook zelf een christen moeten zijn. Lucas laat Agrippa in zijn antwoord dan ook zover mogelijk tegemoetkomen aan Paulus. Daarom is de vertaling van het N.B.G., die in Agrippa's antwoord een ironische toon legt, niet bevredigend. De vertaling van het Bijbelgenootschap in hedendaags Nederlands, '*Vaart*', doet mijns inziens meer recht aan de tekst, als zij vertaalt: 'U zou er mij bijna toe brengen christen te worden'. Haenchen (*a.a.O.*, p. 620) en H. Conzelmann (*Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1963, p. 140), die zich dichter bij de tekst houden dan '*Vaart*', vertalen beiden: 'In Kürze überredest du mich, den Christen zu spielen' en Haenchen voegt er aan toe: '– die eigentlich erwartete und im Grunde auch eigentlich gemeinte Aussage "ein Christ zu werden" (zoals een aantal handschriften geven) vermeidet er ... *Poiein* in diesem Sinn ist term. techn. der Theatersprache'. Dit antwoord van Agrippa leidt tot de vurige wens van Paulus, die hier eveneens uit '*Vaart*' geciteerd wordt: 'Ik bid God, dat u en alle anderen, die nu naar mij luisteren, niet bijna maar helemaal mogen worden zoals ik, op deze boeien na!'

Aanwijzingen voor de prediking Onzekerheid en halfheid met betrekking tot de dienst van de levende God zijn niet van vandaag of gisteren. Onze oudtestamentische schriftlezing spreekt over het Joodse volk in Elia's dagen. Op de Karmel vraagt Elia het volk nu eindelijk een beslissende keuze te doen. Nog aarzelt het. 'In een treffende beeldspraak', aldus M. A. Beek (*Wegen en voetsporen van het Oude Testament*, Delft 1953, p. 204), 'vergelijkt Elia het volk met een vogel, die op een tak balanceert. Bij een gaffel van een tak aarzelt hij hoe hij verder zal gaan. Hij heeft één poot op de linker- en één op de rechtersteel van de gaffel en dat maakt een dwaze indruk. Zo gaat men mank aan beide zijden'. Want God dienen kan niet een zaak zijn van halfslachtigheid.

Dit besef wordt ook vertolkt door de gelijkenis van de wijze en de dwaze maagden. Bij een oppervlakkig horen van deze gelijkenis kan gemakkelijk een zekere wrevel rijzen over de houding van die vijf verstandige meisjes, die extra olie hadden meegenomen. Zou het hen niet gesierd hebben, als zij hun reserveolie gedeeld hadden met de vijf onverstandige meisjes, die onvoldoende voorzorgsmaatregelen getroffen hadden? Zou dat niet een daad van echte solidari-

teit geweest zijn? Deze overwegingen doen echter geen recht aan de gelijkenis. Deze wil juist duidelijk maken, dat de weg naar de vreugde om het christen-zijn slechts gevonden wordt door hen, die zich geheel willen geven voor de dienst aan Christus. Maar wie daartoe niet bereid is, wie denkt, dat een half hart voldoende is, die krijgt geen deel aan het feest, die blijft zuchten over de hoge eisen, die het leven in de navolging stelt, en legt zich, innerlijk onbevredigd, bij de onmogelijkheid van zo'n leven in de navolging neer.

'Indien iemand achter Mij wil komen, die verloochene zichzelf en neme dagelijks zijn kruis op en volge Mij', luidt Jezus' woord (Luc. 9 : 23). Maar is dit niet veel te radicaal? Is het niet onbarmhartig dit aan de gemeenteleden voor te houden? Toen het kernwapenrapport van de Hervormde Synode met zijn 'neen' tegen het gebruik van nucleaire wapens aan ons volk ter overweging werd voorgelegd, is er meteen van alle mogelijke kanten juist dit verwijt opgeklonken: dit 'neen' zal talloze eenvoudige christenen in verwarring brengen en in gewetensnood. Dit verwijt herinnert aan Dostojewski's grootinquisiteur, die Jezus voorhoudt: 'De mens is zwakker en nederiger dan gij gedacht hebt. Kan hij werkelijk alles vervullen wat Gij hem geboden hebt? Door hem zo hoog te achten, hebt Gij gehandeld als iemand, die geen medelijden met hem voelt, daar Gij al te veel van hem verlangt'.

Hier wordt uit het oog verloren, dat de navolging van Christus geen eigenmachtige mogelijkheid van de mens is, een zaak voor een klein aantal superchristenen, maar vrucht van Gods Geest, die rijpt waar mensen zich geheel aan Hem ter beschikking stellen. Vanuit deze overtuiging reageert Paulus op Agrippa's woord, 'U zou er mij bijna toe brengen christen te worden', met de vurige wens: 'Ik bid God, dat u en alle anderen, die nu naar mij luisteren, *niet bijna maar helemaal* mogen worden zoals ik, op deze boeien na!' Voor de buitenstaander is dit een onbegrijpelijk woord uit de mond van een man, die geboeid verantwoording moet afleggen tegenover een Romeinse stadhouder en een Joodse koning met hun gevolg. Want wat heeft hij zich door zijn belijden van Christus niet op de hals gehaald! Toch blijkt Paulus niet anders te willen. Ja, hij wil God bidden, dat die groten der aarde, tegenover wie hij zich moet verantwoorden, mogen worden als hij, uitgezonderd zijn boeien. Want Paulus is geen dweper, die het martelaarschap bewust gezocht heeft. Maar die boeien als tastbaar teken van de weerbarstigheid van de wereld telt hij licht vergeleken met het stralend geluk, dat zijn deel is geworden in zijn dienst aan Christus. 'Niet bijna, maar helemaal', dat is het geheim van het nieuwe leven, dat de vrucht is van de Geest van Jezus.

Romeinen 1 : 20

Want hetgeen van Hem niet gezien kan worden, zijn eeuwige kracht en goddelijkheid, wordt sedert de schepping der wereld uit zijn werken met het verstand doorzien, zodat zij geen verontschuldigingen hebben.

Schriftlezingen: Ps. 19; Rom. 1 : 16-23; Mat. 6 : 26-29.

Tekstkeus De redactie van de Postille ziet graag voor de komende weken karakteris tieke teksten uit de brieven van Paulus aan de orde gesteld. Wij kiezen twee plaatsen uit de brief aan de Romeinen en twee uit de brief aan de Filippenzen. Bijzondere omstandigheden hebben ons naar deze teksten gebracht, of beter uitgedrukt: deze teksten hebben ons in bepaalde omstandigheden op bijzondere wijze aangesproken. Een voortdurend bezig zijn met het probleem van de 'natuurlijke theologie' dwong ons een preekschets te schrijven over Romeinen 1 : 20, een moeilijke en vrijwel onmogelijke plaats, een hapax en toch met een merkwaardige uitwerking in de geschiedenis van de theologie. Thomas van Aquino, Calvijn en Barth komen voortdurend terug op deze plaats. Romeinen 2 : 11 is van bijzondere betekenis voor onze visie op de verhouding van kerk en wereld. De Calvijn-herdenking in de zomer van 1959 werd aanleiding nog eens na te denken over het paradoxale woord van Filippenzen 2 : 12b en 13; en in de hausse van examens en overgangen, wanneer zovele ouders en jonge mensen beheerst worden door de vraag: 'geslaagd of gezakt?', kunnen wij geholpen worden door Filippenzen 3 : 8. Over de keuze van de vijfde tekst geven wij nog een afzonderlijke verantwoording.

Uitleg Ongetwijfeld gaat de apostel hier terug op een algemeen-Joodse leertraditie met enkele sporen van een beïnvloeding door de terminologie van de Stoa. Zo wordt b.v. in Psalm 8 en Job 38 vanuit de werken Gods in de schepping opgeroepen tot de kennis van God. De Wijsheid van Salomo zegt in hoofdstuk 13 dat aan de grootheid en de schoonheid der schepselen hun Schepper als in een beeld gekend kan worden. Een kosmologisch Godsbewijs is er bij vele Griekse wijsgeren: de schoonheid der wereld verwijst naar de kunstenaar (Plato), de beweging naar de beweger (Aristoteles); over de onzichtbaarheid Gods wordt gesproken door de Stoa, terwijl Hij dan toch uit zijn werken kan worden gekend.

De apostel leert dus een tot alle mensen komende openbaring Gods (zie ook *ThWBNT* IV, p. 949). Weliswaar heeft deze openbaring een ander karakter dan die in Jezus Christus: het merkwaardige is al, dat met een neutrum: 'de onzichtbare dingen' wordt aangeduid wàt zich dan manifesteert. Verder kan het 'wordt doorzien' nog beter worden weergegeven met 'laat zich doorzien'. Sommige theologen zijn zó onder de indruk van het onderscheid tussen de manifestatie Gods in de werken der schepping en zijn openbaring in Jezus Christus, dat zij het woord 'openbaring' willen reserveren voor de laatste. Deze manifestatie is immers niet een 'spreken' (zie Ps. 19 over de natuur: 'het is geen sprake en het zijn geen woorden, hun stem wordt niet vernomen'). Zelfs Thomas van Aquino heeft er op gewezen, dat het karakter der 'locutio' ontbreekt aan de manifestatie Gods in de werken der schepping.

De 'werken', waarover de apostel spreekt in vers 20, zijn de werken Gods in de natuur en in de geschiedenis, het geheel van de schepping. Het 'sedert' dient temporeel te worden verstaan, zoals Luther ook zegt: 'Vom Anbeginn der Welt an und immerdar konnte er und kann er erkannt werden'. En een bladzijde verder spreekt hij in zijn kommentaar over een 'theologische Urerkenntnis' bij de mens-in-het-algemeen. Calvijn spreekt in *Institutio* I, 3 terecht over een '*kennis* Gods van nature in de geest der mensen ingeplant', 'een besef der Godheid dat nimmer vernietigd kan worden', waarop ook wijst de 'halsstarrigheid der goddelozen, die, hoe verwoed ze ook worstelen, zich toch niet kunnen loswarren uit de vrees voor God'.

Wat is dan van God openbaar? Zijn *kracht* en *goddelijkheid.* Moeten wij hier met Michel denken aan de uitdrukking van Cicero: 'vis et natura deorum'? Of aan de Wijsheid van Salomo, die in 7 : 26 spreekt over de kracht Gods en in 18 : 9 over zijn goddelijkheid? De apostel betuigt hier, dat God God is en blijft in zijn openbaring aan alle mensen en als God gekend wil worden: ver verheven boven de mens die voorbijgaat, zichzelf gelijk blijvend. De christelijke kerk zal later de grote wijsgeren van Griekenland oproepen als getuigen voor de waarheid, dat God God is. Maar heeft ook Paulus op de Areopagus de wijsgeren van Athene er niet op aangesproken, dat wij in Hem leven, ons bewegen en zijn?

Zo mag het de mensen gezegd worden, dat er een 'zekere' kennis van God van nature in hen is ingeplant (het woord 'zekere' is aan Calvijn ontleend). Zij weten het alleen niet, het moet hun gezegd worden vanuit het Evangelie, zij hebben het nodig 'ontdekt' te worden door de prediking. Want *in feite* hebben zij de openbaring Gods 'ten onder gehouden' (vs 18), hebben zij de kennis van God als God verdrongen. Het is met de religieuze aanleg van de mens toch nooit zo gesteld, dat de Heilige Geest alleen maar als comparatief kan optreden. Calvijn zegt van de heidense zeelieden in het boek Jona, dat zij wel riepen tot God maar op een bijgelovige wijze, ieder tot zijn god: in feite werd hun algemene kennis van God een verschrikkelijke bron van afgoderij en bijgeloof. De mensen hebben geen verontschuldiging.

En nu is op dit laatste de gehele perikoop gericht. Zo ergens, dan hebben wij hier op het verband te letten. Het uitgangspunt van onze tekst bevindt zich in de verzen 16 en 17: de betuiging van het Evangelie. Alleen door de prediking van het Evangelie weten wij van een openbaring Gods in de natuur en in de geschiedenis. In Barth's exegese (zie o.a. *KD* II, 1, p. 133) heeft dit de volle nadruk. De 'theologische Urerkenntnis' van Luther wordt vanuit Jezus Christus aan de heidenen *toegerekend. Vanuit Golgota* wordt het zonneklaar, dat alle mensen onder het beslag liggen van de Openbaring. En daarnaast, de perikoop is daarop gericht, dat de mens in plaats van God te eren zijn aandacht heeft gegeven aan de krachten der natuur los van de Schepper en deze krachten maakt tot zijn afgod. De apostel geeft hier geen leer van de Schepper om haar als een algemeen raam vooraf te laten gaan aan de leer van de Verlosser. Evenmin bouwt hij op de hypothese van een 'semen religionis' de prediking van het Evangelie, nog minder is hij geïnteresseerd voor de beschouwelijke vraag of de mens van zich uit God zou kunnen kennen: eerder spreekt hij omgekeerd vanuit het Evangelie van de Verlosser over de Schepper en over een zeker besef van Gods kracht en goddelijkheid om des te meer de mens in staat van beschuldiging te stellen. Om hem te verkondigen, dat hij God niet als God verheerlijkt.

Vele exegeten houden het 'zodat' voor een onnodige verzwakking, eigenlijk zou vertaald moeten worden: *opdat.* Het behoort mede tot het doel der openbaring Gods, in de werken der Schepping, dat de mens niet te verontschuldigen is (vgl. N.B.G. met Statenvertaling).

Aanwijzingen voor de prediking Op mooie zomerzondagen is er een sterke drang uit onze grote steden terug te keren naar de natuur. Wat doen wij in de

natuur? Zal de kerk meegaan met de stadsmens in zijn vlucht op mooie zomerzondagen naar de natuur? Of zullen wij, zoals het ons in onze jonge jaren geleerd is, zeggen dat er tweemaal kerkdienst is en een christenmens dus ook tweemaal per zondag naar de kerk zal gaan om verder de gehele dag goede en vrome boeken te lezen?

Een christenmens zal op een mooie zomerzondag drie boeken lezen: de Schrift, het boek van de natuur en het boek van de geschiedenis. En hoe wij de lectuur van deze drie boeken met elkaar verbinden – ziedaar een puzzel, waarmee wij nog altijd bezig zijn: in de exegese, in de dogmatiek en in de praxis piëtatis.

Nu is belangrijker dan de vraag: wat doen wij in de natuur? de àndere: wat doet God in de natuur? Daarop geeft onze tekst een antwoord (die trouwens ook spreekt over het boek van de geschiedenis). Er is een openbaring van Gods kracht en goddelijkheid in de natuur (Ps. 19). Er is een vinger Gods in de geschiedenis: de ondergang van het Derde Rijk (Gods vijanden vergaan!), het bestaan van Israël. De Psalmen roepen er ons toe te letten op de machtige daden Gods in het verkeer tussen de volken, en de Spreukendichter vraagt mij zelfs te letten op het kleinste in de natuur. Jezus wijst ons naar de leliën des velds en de vogelen des hemels.

Alleen: hebben wij de ogen en de oren open bij het lezen van natuur en geschiedenis? Zijn wij van nature geschikt voor het verstaan van de goddelijke geheimen? Calvijn zegt, dat wij daartoe evenzeer bekwaam zijn als een blinde voor het onderscheiden van kleuren en een ezel voor het aanhoren van een concert. Wij maken er eigenlijk niets van. Voor ons zijn zowel de natuur als de geschiedenis een verzegeld boek. Allen verkeren wij onder de koepel van Gods openbaring, àllen onder de aanspraak Gods. Er is geen verontschuldiging voor ons wanbegrip en onverstand. Geen mens gaat vrij uit. En toch, wij zijn als een domme ezel.

Het is alleen door Jezus Christus, dat de geschiedenis voor mij het verhaal van Gods machtige daden wordt. En dat ik het ga leren om met de bloemen en de vogels God te loven. Daar ligt ook de bestemming van de natuur. En de Here God heeft mij een mond gegeven, opdat ik voor de schepping Hem zal prijzen.

Romeinen 2 : 11

Want er is geen aanzien des persoons bij God.

Schriftlezingen: 2 Kon. 5 : 9-16; Rom. 2 : 1-11; Luc. 15 : 25-32.

Uitleg Zoals bekend functioneert dit woord op allerlei plaatsen in het Oude en Nieuwe Testament. In Deuteronomium 10 : 17 wordt gesproken over de verkiezing van Israël door een 'God die geen partijdigheid kent noch een geschenk aanneemt; die wees en weduwe recht doet en den vreemdeling liefde bewijst door hem brood en kleding te geven'. Letterlijk staat er: een 'God die

geen aangezicht aanneemt' (Statenvertaling). Israël heeft op zich geen pre boven andere volken, het behoort ook zelf van nature tot de 'vreemdelingen': daarom is het des te meer geroepen tot een objectieve rechtspraak en liefde voor de vreemdelingen.

Een verkiezing door een God 'zonder aanneming van de persoon' legt dynamiet onder alle strevingen zichzelf verheven te achten boven anderen. In 2 Kronieken 19 (zie ook Lev. 19 : 15) worden rechters aangesteld door Josafat met de betuiging, dat er bij de Here 'geen aanneming van personen is, noch ontvangen van geschenken'. Een randschrift in het Culemborgse raadhuis prijst de vroegere rechters in de toenmalige vrijstad, omdat zij de persoon niet aannemen. Tijdens zijn rede ten huize van de Romeinse hoofdman Cornelius verklaart Petrus, dat hem nù een licht opgaat over het oude Schriftwoord: 'nu versta ik eerst recht, dat er bij God geen aanneming des persoons is, maar onder elk volk is wie Hem vereert en gerechtigheid werkt, Hem welgevallig'. In de brief van Jakobus blijkt de waarschuwing tegen een 'geloof met aanneming van de persoon' explosieve kracht te hebben ten aanzien van het zitplaatsenvraagstuk in de samenkomsten van de gemeente: rijken en armen behoren in de gemeente op gelijke wijze ontvangen te worden.

Volgens het bekende verhaal van Naäman was dit de grote moeilijkheid voor deze generaal, die er op rekende dat de deuren van het Koninkrijk Gods wijd zouden open waaien juist voor hèm en de profeet met bijzondere strijkages naar buiten zou komen – dat er bij God geen aanneming van de persoon is.

Nu staat dit kernwoord ook in Romeinen 2. Vele exegeten menen, dat de apostel zich in de verzen 1-11 uitdrukkelijk richt tegen de Joden, met name de Rabbijnen die met verachting neerzagen op het heidendom. Het gaat evenwel in vers 1 over ieder mens, *wie gij ook zijt;* over allen, die oordelend en veroordelend staan tegenover de 'anderen'.

Interessant is de exegese van Origenes, die bij 2 : 3 opmerkt, dat dit alles geldt voor bisschoppen, presbyters en diakenen (een spitse actualisering!). Chrysostomus en Theodoretus denken aan wereldlijke rechters en overheden; een toepassing, die Luther zeer bezig houdt. Hij fulmineert tenminste tegen wereldlijke machthebbers, die aan zich trekken wat hun niet toekomt, belastingen opleggen zonder noodzaak, de waarde van het geld veranderen en tegelijk hun onderdanen veroordelen wegens dieverij in het klein, salarissen toucheren zonder hun plicht te doen tegenover het volk. Natuurlijk komen daarbij ook de vele zonden van kerkelijke heren ter sprake, die volgens Luther tot aan de hals steken in weelde, eerzucht, pronkerij, die oordelen en 'dezelfde dingen bedrijven'.

Hoe dan ook, er is een veelzijdige toepassing van deze perikoop. Zij, die oordelen en die geoordeeld worden, de overheden en de onderdanen, de ambtsdragers en de gemeenteleden, de kerk en de wereld, de Joden en de heidenen worden door God zonder aanzien van de persoon ontvangen en geoordeeld. Overigens – en dat is het waarheidsmoment in de exegese, die bij Romeinen 2 vanaf het eerste vers de Joden wordt toegesproken – de mens die zich in zijn oordelen verheft boven de ander heeft toch wel op bijzondere wijze gestalte aangenomen in de Jood, de Rabbi, de Farizeeër. Langzamerhand gaat deze figuur

zich kristalliseren in de voortgang van de perikoop, totdat hij in vers 17 met name wordt aangewezen.

Is evenwel het 'eerst de Jood en ook de Griek' uit vers 10 niet in strijd met ons tekstwoord? De bijzondere plaats van Israël houdt echter niet in, dat de Jood zou ontkomen aan het oordeel; hij zal geen voorkeursbehandeling ontvangen, of dan in deze zin dat 'de slaaf die de wil van zijn heer kende en geen toebereidselen getroffen heeft, of niet gedaan heeft naar de wil van zijn heer, vele slagen zal ontvangen' (Luc. 12 : 47).

Aanwijzingen voor de prediking In de prediking zullen wij dit woord uitleggen vanuit zijn plaats in het geheel van de Schrift en bijzonderlijk in Romeinen 2. Daarbij hebben wij ook te letten op de polemische tendens. En dus komen wij als vanzelf tot een driedeling: 1. dat er bij ons mensen op allerlei wijze een aanneming van de persoon is; 2. dat er bij God geen aanneming van de persoon is in zijn oordeel; 3. en evenmin in zijn genade.

1. Wij mensen nemen de persoon aan. Sommigen zijn ons welkom, anderen niet. De éne mens ontvangen wij op de voormat, de ander in de huiskamer, en je beste vrienden in de studeerkamer. Hierin laten wij ons mede leiden door de krachten van sympathie en antipathie. In het midden gelaten of het terecht is, een feit hebben wij hier te constateren. Wij gaan het liefst om met mensen van dezelfde politieke kleur, en soms is er bijna een visioen als in Handelingen 10 nodig voordat wij een voet zetten over de drempel van 'andersdenkenden'. Verschil van stand en ontwikkeling spelen hier ook een grotere rol dan wij in onze ogenschijnlijk alles nivellerende democratie willen weten. Het op zichzelf natuurlijke verschijnsel van voorkeur en afkeer, sympathie en antipathie, kan in een groteske misvorming verworden tot een 'aanneming van de persoon', die de verhoudingen tussen mensen grondig bederft. Afschuwelijke gevolgen kan dit hebben in de omgang tussen mensen van een verschillende huidskleur. De voorbeelden liggen hier voor het grijpen. En tevens wordt ons dan ook duidelijk, hoe gecompliceerd dit verschijnsel van de 'aanneming van de persoon' is: wáár is het nog een natuurlijk verschijnsel van een elementaire sympathie voor de éne mens en afwezigheid van deze sympathie ten aanzien van de ander, en wáár wordt het een zondige voorkeur voor de één en achterstelling van de ander?

2. De Here God heeft het privilege, dat rijken en armen, sympathieken en antipathieken, Farizeeërs en tollenaars, blanken en zwarten, kerk en wereld door Hem op gelijke wijze worden beoordeeld. Romeinen 2 is daarbij in het bijzonder toe te spitsen op de verhouding van kerk en wereld. Zij liggen beide onder één oordeel. Ja, dit oordeel begint bij het huis Gods (zie het 'eerst' in vers 10). Daarbij is echter ook te bedenken, dat de kerk is de gemeenschap van hen, die weten van een oordeel beginnend bij hen. De kritiek van de buitenstaanders zal daarom ook dikwijls worden verstaan als een kritiek, die van Godswege gaat over de kerk.

3. Er is bij God geen aanneming van de persoon, ook niet in de genade. Jezus Christus nodigt: 'Komt allen tot Mij...' Maar lezen wij dan niet in de bijbel over een God die voorkeur heeft voor zondaars en tollenaars boven de

rechtvaardigen? Laat de Vader van Lucas 15 de oudste zoon, de deugdzame niet buiten staan? Is er bij God dan toch een aanneming, een voorkeur, niet voor de hogen en de verhevenen, maar voor de vertrapten en de verlorenen? Heeft Hij niet een voorkeur voor de mensen aan de rand van het maatschappelijke leven?

De Vader zegt evenwel ook tot de oudste zoon: Kind... Jezus richt zich ook tot de Farizeeërs. En eigenlijk is de goede Herder nog méér bezorgd over de 99 schapen, die denken dat zij thuis zijn. De Heer is gestorven voor het éne verloren schaap èn voor de negenennegentig. De jongste en de oudste zoon worden genodigd tot het feest. De mensen aan de rand èn de bewoners van onze goed gesitueerde moderne stadswijken. Jezus is de Heiland van de buitenkerkelijken èn van de kerkgangers. De Opgestane Heer is verschenen aan de vervolger Saulus èn aan de rechtvaardige Jakobus. Niemand is te vroom voor Hem. Want de z.g. rechtvaardigen zijn zondaars. Jezus is gekomen voor de zondaars èn voor de rechtvaardigen.

Nu ik dit zie, sta ik eerst recht verbaasd. En met Petrus weten wij: 'Nu verneem ik in der waarheid, dat er bij God geen aanneming van de persoon is...' (Hand. 10 : 34).

Filippenzen 2 : 12b en 13

Blijft... uw behoudenis bewerken met vreze en beven, want God is het, die om zijn welbehagen zowel het willen als het werken in u werkt.

Schriftlezingen: Joz. 24 : 14-22; Filp. 2 : 12-18; Joh. 6 : 44-47.

Uitleg 'Blijft uw behoudenis bewerken met vreze en beven, want God is het, die om zijn welbehagen zowel het willen als het werken in u werkt'. Meerdere exegeten hebben al gewezen op de tegenstelling, die er in deze tekst is tussen het eerste deel en het tweede. Barth noemt vers 12b een 'Crux der protestantischen Dogmatik' en een altijd weer geciteerd 'dictum probans der katholischen Dogmatik', 'weil man eine feierliche, durch den Zusatz "mit Furcht und Zittern" noch verstärkte Aufforderung des Paulus "Mensch sorge für deine Seligkeit! Tue dafür was du nur immer kannst" darin zu finden meinte'.

En bij vers 13 merkt hij op: 'Hier scheint uns die augustinisch-protestantische Dogmatik in Vorsprung zu kommen mit ihrer Lehre von der göttlichen Alleinwirksamkeit in der Gnade'. Hij meent dan verder, dat deze tegenstelling in de tekst toch niet zo scherp is als men in de regel aanneemt: de door hem daartoe aangevoerde argumenten overtuigen niet, want hij moet dan toch toegeven, dat vers 12b spreekt over een zeer energieke activiteit van de mens in de genade, in de toe-eigening van het heil, en vers 13 over een geheel en al in de macht Gods gesteld zijn van de mens.

Wij hebben de tegenstelling onderstreept door de Schriftlezingen. Jozua 24 roept de mens om te kiezen, en dit is een 'vrije keuze'; in Johannes 6 wordt dit kiezen gesteld in een getrokken worden door de Vader. Terecht zegt Heinzelmann (in *Das Neue Testament Deutsch)* van onze tekst: 'Nirgends ist die Para-

doxie göttlicher Alleinwirksamkeit und menschlicher Freiheit im N.T. so scharf formuliert wie hier'.

Of moeten wij hier juist niet spreken van een tegenstelling? Behoort het tot het geheim van het Nieuwe Testament, dat het goddelijke werken het menselijke werken met zich meebrengt, daartoe oproept, daartoe bevrijdt? Het kernwoord van onze tekst is 'energie'. En de hoofdzin, waarvan alle andere zinnen afhangen, luidt: 'God werkt'. Daarop heeft vooral Thurneysen gewezen in zijn voortreffelijke verklaring. 'In Gott ist eine Energie. Und darin besteht die Energie Gottes, dasz er hervortritt und zu uns kommt und an uns sein Werk tut'. Hij is niet de God van Aristoteles, die verloren is in de zelfbeschouwing, maar een God die handelt, die 'denkt met zijn handen'.

De energie van God richt zich op ons willen en werken. Zij handelt naar de maatstaf van zijn welbehagen. Bij dit laatste woord denken wij aan de engelenzang, waar heel het heilsgebeuren staat te beven op het geweld der predestinatie, want het welbehagen in de engelenzang gaat over 'Gottes gnädigen Ratschlusz, der sich in freier, grundloser Huld dem Volke seiner Auserwählten zuwendet' (*ThWBNT* II, p. 748).

Bij het 'willen en werken in u' denken wij aan de grandioze ontdekking van de predestinatiaanse genade door Augustinus, een genade die zich manifesteert in een 'roeping die het goede willen bewerkt' (vocatio effectrix bonae voluntatis). In zijn geschrift aan Simplicianus (van 396) heeft juist deze tekst een bijzondere betekenis voor Augustinus als argument voor de 'vondst': 'Indien God Zich ontfermt, willen wij ook' en: 'Het hangt niet af van ons willen en "lopen", maar van God die Zich ontfermt'. De roeping van Godswege om te geloven heeft het karakter van een 'inspireren'. Gods wil kan niemand weerstaan. Alle synergisme, dat b.v. het willen aan de mens toeschrijft maar het werken weer aan God, is hier uitgebannen: een z.g. vroegpaulinische exegese, die dan de fasen kent van: 1. God roept. 2. Dat de mens de roeping volgt, is zijn verdienste. 3. God geeft de 'facultas bene operandi', is hier radicaal veranderd tot een z.g. laatpaulinische exegese, die alle drie fasen stelt in Gods barmhartigheid:

1. God is barmhartig, doordat Hij roept.
2. God is barmhartig, doordat Hij het willen, het geloven in ons werkt. 'Miseretur inspirando fidem'.
3. God is barmhartig, doordat Hij hem de kracht geeft werken van barmhartigheid te doen.

Mijns inziens is hier een uitnemend commentaar gegeven bij het 'willen en werken' van vers 13. Van hieruit wordt nu ook de mens geroepen om te werken (vs 12b), nog wel met 'vrees en beven'. Het werken Gods zoals zich dit geopenbaard heeft in de verschijning van Jezus Christus, in een gehoorzaamheid tot de dood van het kruis (vs 5-11), bevrijdt ons tot energie. De vrees, waarvan hier gesproken wordt, heeft niets te maken met angst, eerder met de grote vrees van de herders in de Kerstnacht, de vrees die gaande gemaakt wordt door de Openbaring Gods en die van een geheel andere aard is dan de vrees, de angst der wereld. Het is de vrees van Abraham, die wist met Wie hij te doen had en zich neerwierp voor het aangezicht des Heren; de vrees die door de Spreukendichter (28 : 14) zalig gesproken wordt.

Dat de mens geroepen wordt om te werken, betuigt ons, dat de verkiezende genade Gods niet ons leven binnenkomt als een verdovende klap op het hoofd, maar als een kracht die de wil van de mens vrij maakt, 'zó dat de mens ook in de vorm van de keuze, de vrijheid, de spontaneïteit, de blijdschap, het inzicht God en God alleen kiest en wil en aanhangt'. Gods openbaring is 'een huwelijksaanzoek, niet een aanranding, overweldiging, overstelping en verkrachting' (van Ruler).

Aanwijzingen voor de prediking Onze Hollandse vroomheid lijdt onder het niet op de rechte wijze sámen-denken van wat de apostel zegt in vers 13 over de energie Gods en in vers 12b over het werken van de mens. De zaak der 'verkiezing' is voor velen nog altijd een angstdroom. De beide helften van onze tekst behoren bij elkander. In Jakobs leven is er een verkiezing nog vóórdat hij geboren is en juist dáárom is er een rusteloos werken om het eerstgeboorterecht. Paulus, Augustinus, Calvijn hebben de predestinatie beleden, en juist dáárom hebben zij rusteloos gearbeid, 'met vrees en beven'. Zij wisten met Wie zij te doen hadden: niet met een Allah die willekeurig aanneemt en verwerpt, maar met een God die als Vader van onze Here Jezus Christus het geloven bereids geschonken heeft, het willen en het werken heeft gewerkt. Jezus Christus is de spiegel ook van dit woord bij Paulus. Buiten zijn gehoorzaamheid tot de dood des kruises kan ik de verzen 12 en 13 niet verstaan. Door Hem mag ik het weten, dat God het willen en het werken bereids gewerkt heeft en dat ik dáárom mijn behoudenis mag bewerken. De Remonstrant en de Contraremonstrant komen beide thuis bij dit woord van de apostel, want de God en Vader van onze Here Jezus Christus is zó groot en zó goed, dat Hij verkiest en mij daarin roept in vrijheid voor Hem te kiezen.

Zo kan een dominee dan ook met blijdschap prediken over de predestinatie.

Filippenzen 3 : 8b

Om zijnentwil heb ik dit alles prijsgegeven en houdt het voor vuilnis, opdat ik Christus moge winnen.

Schriftlezingen: (Ps. 139); Filp. 3 : 4b-11; Luc. 18 : 9-14.

Uitleg 'Om zijnentwil heb ik dit alles prijsgegeven, ... opdat ik Christus moge winnen'. Wij hebben hier te maken met de enige autobiografie in de brieven van Paulus. Het moet wel ver komen met een mens in de Grieksromeinse Oudheid, voordat hij gaat spreken over zichzelf. Volgens Aristoteles zal een man van standing nooit over zichzelf spreken of schrijven, voorzover hij gedwongen wordt het te doen, zal hij niet de eerste maar de derde persoon gebruiken. In de Griekse Oudheid is de mens allereerst deel van een geheel, de staat. Alleen in de politiek is het geoorloofd een autobiografie te geven en dan in dienst van de politiek. In het algemeen is het onvoornaam over zichzelf te spreken en het best wordt deze opvatting wel openbaar in de beeldhouwkunst van de Grieken,

waar een geslotenheid der ziel ons treft die haar innerlijk nooit geheel opent.

In de bijbel ligt dit anders. De Psalmen mogen dan wel 'cultisch' verklaard worden, uitingen van individuele vroomheid zijn daar onmiskenbaar aanwezig. De mens ontdekt zichzelf voor Gods aangezicht en spreekt daarover. In het Evangelie gaat de goede Herder op zoek naar het éne verloren schaap. Zo is dus het ontstaan van een autobiografie in de Grieksromeinse Oudheid bevorderd door de ik-stijl van de Psalmen en het zoeken van de enkele mens in het Evangelie (men denke hier o.a. aan de Confessiones van Augustinus).

De aanleiding tot een autobiografie lag voor Paulus in de bestrijding van zijn prediking door mensen, die hij betitelt als 'honden', 'slechte arbeiders', mensen van de 'besnijdenis' (vs 2 en 3). Blijkbaar heeft hij hier het oog op Judaïsten, dwaalleraars binnen de gemeente (met wie hij ook te maken heeft in de brief aan de Galaten en in die aan de Romeinen) of misschien ook wel op de Joden in het algemeen. Deze mensen legden de nadruk op de 'besnijdenis' als noodzakelijk om te kunnen bestaan voor Gods aangezicht, een 'gerechtigheid der wet' (vs 6). De autobiografie beweegt zich om het éne woord, waarop al de hartstocht van de Israëliet zich concentreert: het woord 'gerechtigheid'. Wij moeten dit begrip hier antropologisch verstaan als de gesteldheid, waardoor de mens voor Gods aangezicht kan bestaan (in Romeinen 1 : 16 en 17 verwijst dit woord allereerst naar het reddende handelen Gods in Jezus Christus, het heeft dus theo-logische zin). Het is daarbij een forensisch begrip; het duidt niet een zedelijke qualiteit van de mens aan, maar een relatie: de mens heeft 'gerechtigheid' voor een forum, waarvoor hij verantwoordelijk is, in het oordeel van een ander die hem 'gerechtigheid' toekent (Bultmann).

De Judaïsten, respectievelijk de Joden in het algemeen, zochten nu deze 'gerechtigheid' in de werken der Wet. Wat er met deze werken wordt bedoeld, maakt de apostel concreet voor ons door het verhaal van zijn leven. Hij heeft de weg van de 'gerechtigheid der wet' bewandeld tot het einde toe (zoals eeuwen later Luther de weg van de laat-middeleeuwse werkgerechtigheid is gegaan). Hij heeft alle diploma's behaald, die een Israëliet in die tijd maar behalen kon. Zijn opleiding bij Gamaliël eindigde er mee, dat hij bevorderd werd tot Farizeeër. Hij mocht leraar zijn, kreeg volmachten tegen hen die bij de sekte van Jezus behoorden. Hij had zich een toren gebouwd, gevoegd met de stenen van zijn wetsgetrouwheid en omhooggedreven door het fanatisme van zijn vroomheid. Maar in het uur van Damascus werd al deze winst in één slag tot 'niets', bleek alle gerechtigheid eigengerechtigheid te zijn, bleek alle streven en leven een strijden tegen de Heer. De roem, die hij tot nog toe had, moest hij prijsgeven om Christus te winnen en in Hem een 'gerechtigheid door het geloof' te hebben (vs 9), dit is een gerechtigheid die haar oorsprong heeft in Gods genade door Jezus Christus, louter geschenk is, niet bewerkt door onze prestatie.

Aanwijzingen voor de prediking Wanneer kan ik zeggen, dat ik 'geslaagd' ben? Wellicht is het goed deze vraag in de juli-maand eens voor te leggen aan de gemeente, niet alleen omdat de harten van vele ouders en jongeren dan vervuld zijn met de vraag: 'geslaagd of gezakt?', maar ook omdat wij aldus de leer van een gerechtigheid door het geloof kunnen 'vertalen' voor de mens van

vandaag. Natuurlijk hebben wij reeds lang bemerkt, dat je nog niet kunt zeggen 'geslaagd' te zijn wanneer je het begeerde papier maar in de zak hebt. En verder dat het gehele leven één reusachtig examen is met vele overgangen. Van dit examen heeft de dichter van Psalm 139 geweten. En de apostel, die in een conflictsituatie met de Korinthische gemeente schrijft: 'Ik ben mij van niets bewust, maar... Hij die mij beoordeelt is de Here', die altijd als open plek ziet het geexamineerd worden door de Heer.

Wat zouden wij als opschrift boven het leven van Paulus moeten zetten? Naar de uiterlijke schijn was hij na zijn opleiding door Gamaliël in alle opzichten 'geslaagd'. In het uur van Damascus wordt echter het 'geslaagd' in één ogenblik tot 'gezakt'. Alle eigengerechtigheid bleek waardeloos te zijn, ja erger een strijden tegen de Heer. Alles moest hij prijsgeven: zijn diploma's, zijn carrière, zijn promotiekansen; om over te houden: Jezus Christus.

Wat de apostel hier beschrijft, heeft zich eeuwen later voltrokken aan Augustinus, die 'uxor et honor' moest opgeven om Jezus Christus over te houden, die als opperste zoetigheid zijn hart binnenkwam en alle rumoer der hartstochten bedwong. En aan Luther in zijn 'Turmerlebnis' van een gerechtigheid, die geschonken wordt; de ontmoeting met een God, die niet alleen rechtvaardig is, maar ook rechtvaardig maakt.

Wanneer kan ik nu zeggen, dat ik 'geslaagd' ben? Twee mensen gingen op naar de tempel om te bidden. De Farizeeër bad: o God, ik dank U dat ik geslaagd ben. De tollenaar: wees mij genadig. En Jezus antwoordt: Ik zeg u, dat deze tweede in tegenstelling met de eerste 'gerechtvaardigd', dit is geslaagd, naar huis ging.

Kolossenzen 1 : 24

> Thans verblijd ik mij over hetgeen ik om uwentwil lijd, en vul ik in mijn vlees aan wat ontbreekt aan de verdrukkingen van Christus, ten behoeve van zijn lichaam, dat is de gemeente.

Schriftlezingen: Kol. 1 : 15-29; Mat. 24 : 3-14.

Tekstkeus Deze schets handelt over een tekst, die mij al jaren lang heeft bezig gehouden: exegetisch, dogmatisch en praktisch. En ondanks de studie een crux blijft. Ter afsluiting van een aantal preken uit de brieven van Paulus is hij bijzonder geschikt, omdat dit woord een sterk persoonlijk karakter heeft en ons de gedachten van Paulus zelf over zijn ambt en zijn lijden doet kennen.

Het bleek onmogelijk een passende Schriftlezing uit het Oude Testament te vinden. Daar wordt wel veel gesproken over de verdrukkingen van het volk Israël en van de vromen, maar dan toch altijd zo dat deze verdrukkingen dienen als straf voor de zonde of voorbereiden op de gehoorzaamheid (Richteren!), èn dat de Here de rechtvaardige redt uit de nood. 'Talrijk zijn de rampen van de rechtvaardige, maar uit die alle redt hem de Here' (Ps. 34 : 20). Het fenomeen, dat een mens zich *verblijdt* over de verdrukking, heb ik zó in het Oude Testament niet kunnen terugvinden. Het kruis van Jezus Christus heeft in het probleem van het lijden een geheel nieuw element gebracht: de vreugde over de verdrukkingen als wezenlijk voor de weg van de kerk in deze wereld.

Uitleg Ten onrechte leidt men uit deze tekst af, dat het lijden van Christus door ons zou moeten worden aangevuld en dat het lijden van de christenen een verdienstelijk karakter kan hebben ten behoeve van anderen in het geheel van de kerk. Geïsoleerd roept dit woord van Paulus wel deze gedachten op. Maar wij moeten ook hier dit woord verstaan binnen het verband. En de hoofdzin van de gehele perikoop vinden wij toch in een uitspraak als: '... door Hem, vrede gemaakt *hebbende* door het bloed zijns kruises' (vs 20), of '... *heeft* Hij thans weder verzoend' (vs 21). Aan dit perfectum kan ook door de apostel Paulus niets worden toegevoegd of afgedaan.

Bovendien wordt het woord 'verdrukkingen' als zodanig nooit gebruikt voor het verzoenend lijden en sterven van den Heer. In de bijbel is het de technische term voor de benauwenissen, die over Israël komen en over de rechtvaardigen van de Psalmen, over de nieuwtestamentische gemeente en de apostel in zijn werk. De gemeente moet door vele 'verdrukkingen' het Koninkrijk Gods binnengaan (Hand. 14 : 22). Deze behoren bij de eindtijd: in Matteüs 24 worden zij in één adem genoemd met de barensweeën die voorafgaan aan de komst van het Koninkrijk, oorlogen en geruchten van oorlogen, hongersnoden en aardbevingen, dan ook de haat door de volken en de vervolging, het lijden ter wille van het Evangelie, maar evenzeer het creatuurlijke lijden. In 2 Korintiërs 11 : 23-29 noemt de apostel onder de moeiten die zijn deel waren niet alleen de vervolging door de Joden, maar ook schipbreuk, honger en dorst, gevaren door reizen. De 'verdrukkingen' zijn wezenlijk voor de gemeente en de apostel zelf (zie *ThWBNT* Bd. III, p. 142-148, waar een menigte van plaatsen wordt genoemd). Het Evangelie betuigt ons, dat de vervolging van de Heer een vervolging van de discipelen met zich zal meebrengen.

Hoe komt de apostel er nu toe de verdrukkingen van de kerk de 'verdrukkingen van Christus' te noemen? In de Zahn-commentaar wordt ten aanzien van de zin van deze woordgroep tussen drie mogelijkheden onderscheiden: '1) die Trübsale, die der Messias erlitten *hat*, oder 2) die der Messias jetzt erleidet, oder 3) die Trübsale, die er erleiden macht, die in seinem *Dienst* oder nach seinem *Willen* von den Seinen zu erleiden sind'. Met de commentaar kiezen wij dan voor de derde mogelijkheid als de meest waarschijnlijke. Maar al moeten wij onderscheiden tussen het verzoenend 'lijden' van Christus en de 'verdrukkingen' van de kerk (dit onderscheid wordt mijns inziens ten onrechte vervaagd in het genoemde artikel van *ThWBNT*), zij laten zich niet van elkaar scheiden.

Er is een analogie van het Christusgebeuren in de weg van de kerk (zie Berkhof, *Christus, de zin der geschiedenis*). Het lijden en sterven van Jezus is *niet* een geïsoleerd heilsfeit van de laatste 24 uur uit zijn omwandeling op deze aarde; het heeft zijn uitstraling in de lijdensweg van de kerk, de steniging van Stefanus (gelijkend op de terdoodbrenging van Jezus), het apostolaat van Paulus; het heeft een verre nawerking zelfs in het creatuurlijke lijden. Voor de gemeente geldt: het lijden van Christus komt over ons (2 Kor. 1 : 5), wij delen in zijn lijden (Rom. 8 : 17, zie ook 1 Petr. 4 : 13). Soms verhevigt zich de analogie tot een vereenzelviging: de Heer neemt het lijden van zijn discipelen op in zijn lijden (Mat. 25 : 42: *Ik* heb honger geleden, *Ik* heb dorst geleden, en Hand. 9 : 4: 'Waarom vervolgt gij *Mij*?'). Deze vereenzelviging geschiedt door de Heer.

En nu verstaat in onze tekst de apostel de verdrukkingen van de kerk als die van Christus: een stoutmoedige gedachte, die gewaagd mag worden in de zekerheid dat er een verbinding is tussen Christus en de Kerk. Op deze verbinding wijst de beeldspraak van het *lichaam:* wat met het Hoofd gebeurt, heeft gevolgen ook voor het lichaam. De troost en de reden tot blijdschap voor de apostel is *niet*, dat wij een stukje mogen meelijden van het lijden van Christus (om het dan heimelijk tot een verdienstelijk werk te maken!), maar dat Hij onze 'verdrukkingen' met zijn 'lijden' wil verbinden (zie de commentaar van Uitman), èn dat Paulus als apostel actief meebetrokken mag zijn in deze verdrukkingen en dat nog wel op een bijzondere wijze.

Wat betekent de uitdrukking: '*wat ontbreekt* aan de verdrukkingen van Christus'? Moeten wij eerder kiezen voor de weergave van de Statenvertaling: de *overblijfselen*? De voorstelling is hier aanwezig van een aan ieder christen toekomend bepaald deel in de 'verdrukkingen'. Er zijn echter nog resten, die te vervullen zijn (Uitman); 'Rückstände der Trübsale des Christus' (Zahn). Ook Paulus heeft een bepaald deel te vervullen in de verdrukkingen, als apostel heeft hij natuurlijk een groot deel in verband met zijn taak. Meerdere malen komt hij hierover te spreken: 2 Korintiërs 6 : 1-10 en 11 : 23-29. Het is zelfs zijn trots, zijn kauchèma, dat hij roemen kan in het lijden (de bestrijding van zijn apostolaat heeft dit roemen alleen maar aangewakkerd). Blijkbaar is hij nu hard bezig de resten van wat zijn deel is in de verdrukkingen te vervullen. Of zou hij zelfs zó ver gaan te menen, dat hij het geheel van wat nog te doen valt in het dragen van de verdrukkingen der kerk vervult? De gedachte is niet onmogelijk. De apostel verwachtte immers het Einde; het woord 'verdrukking' is geladen met eschatologische spanning; het zijn nog maar 'overblijfselen', restanten die vervuld moeten worden. Zo kan hij er zich dus over verheugen, dat hij mag 'aanvullen' wat nog 'overblijft', aldus het Einde kan verhaasten, en dit alles doen mag *ten behoeve van* de gemeente.

Over dit laatste moeten wij ons maar niet al te zeer verbazen. Waarom zou er ook niet een analogie zijn van het lijden van Christus als plaatsvervanging voor de zondaren? De apostel weet zich plaatsvervangend bezig voor de gemeente, aldus dat zijn lijden ten goede komt aan anderen. En hij verheugt zich daarover. Wat er gebeurt in zijn 'vlees', de creatuurlijkheid en de sterfelijkheid van zijn bestaan (want deze zin heeft hier het woord 'vlees'), is hem een teken dat hij in gemeenschap verkeert met de Heer.

Aanwijzingen voor de prediking Bonhoeffer schrijft uit het concentratiekamp:

Mensen gaan tot God in hun nood,
smeken om hulp, bidden om geluk en brood,
om redding uit ziekte, schuld en dood.
Zo doen ze allen, christenen en heidenen.
Mensen gaan tot God in zíjn nood,
vinden Hèm arm, gesmaad, zonder onderdak en brood,
zien Hèm verslonden door zonde, zwakheid en dood.
Christenen staan bij God in zíjn lijden.

Zo heeft Bonhoeffer het concentratiekamp ondergaan: als een gelegenheid zich te oefenen in de gemeenschap met de Heer die lijdt.

En wat komt daarvan nu terecht in ons leven? Zijn er de kenmerken, dat wij behoren bij een gekruisigde Heer? Een preek over Kolossenzen 1 : 24 stelt niet alleen exegetisch en dogmatisch, maar ook praktisch voor geweldige vragen. Waar wordt het aan ons in onze moderne welvaartsstaat zichtbaar, dat wij bij Christus behoren? Toch zijn de 'verdrukkingen' wezenlijk voor de gestalte van de kerk in de wereld. Een eenvoudige Rooms-Katholiek bracht dit als volgt onder woorden: 'Een mens moèt zijn versterving hebben'.

Ergens is er ook een verdrukte kerk, die plaatsvervangend en ten behoeve van de anderen lijdt. Moeten wij dan met z'n allen hopen op de dag, dat ook wij onder de druk zullen leven, omdat alleen dan de kerk waarachtig kerk-van-Christus kan zijn?

Wij vergeten hoe vlak bij ons de zieken zijn en de stervenden, de lijdenden en de radelozen, de mensen die op een bijzondere wijze zuchten onder het lijden van de creatuur als zodanig. En ook dát lijden behoort bij de 'verdrukkingen', de 'weeën', die voorafgaan aan de komst van het Koninkrijk. In de ontmoeting met zieken ervaar ik het telkens weer, hoe zij in vele opzichten plaatsvervangend voor ons bezig zijn en ten behoeve van ons, wanneer zij ziekte en zorg en tegenspoed dragen als een teken dat zij behoren bij de Heer. Zij hebben een zeer wezenlijke functie binnen de gemeente van het welvarende Westen: haar te herinneren, dat wij ook mogen vragen om de heiliging van de smart en de vreugde in het lijden.

Deze nieuwtestamentische vreugde is een geheel nieuw element tegenover het Oude Testament, waar het leed uiteindelijk een donker raadsel blijft.

1 Johannes 4 : 2 en 3a

Hieraan onderkent gij de Geest Gods: iedere geest, die belijdt, dat Jezus Christus in het vlees gekomen is, is uit God; en iedere geest, die Jezus niet belijdt, is niet uit God.

Schriftlezingen: Jes. 61; Joh. 1 : 1-18; 1 Joh. 4 : 1-6.

Tekstkeus Deze zondag valt, evenals de twee volgende, in een periode waarin velen niet in hun eigen gemeente ter kerke gaan. Daarom is het goed enige themata ter sprake te brengen, die voor ieder overal en altijd belangrijk zijn. In de brieven van Johannes, die het wezenlijke van het Evangelie proberen te verwoorden in een zeer kritieke situatie (zie beneden), vinden wij enkele uitspraken, die klassiek zijn geworden en ook vandaag actueel zijn, juist omdat zij de kern van de zaak treffen.

De teksten zijn genomen uit één hoofdstuk, maar men leze voor zichzelf de drie brieven geheel. Eventueel kieze men verwante schriftlezingen elders uit de brieven; een verdere nieuwtestamentische schriftlezing uit het evangelie van Johannes is aan te bevelen. De gedachtengang in de brieven, hoe eenvoudig zij ook op het eerste gezicht lijkt, is zo ingewikkeld, dat een verwijzing naar het evangelie bij wijze van toelichting zinvol en soms nodig is. Men realisere zich bij ieder van de drie preken, dat de christologie, de ethiek der liefde en de Godsleer voor de auteur van de brieven onlosmakelijk verbonden zijn.

Uitleg Bij deze schets is (uiteraard) voortdurend gebruik gemaakt van M. de Jonge, *De Brieven van Johannes*, Nijkerk 1973[2] (in de reeks Pred. N.T.). Verder zij verwezen naar C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, London 1946 (Moffatt N.T. Commentary), R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg-Basel-Wien 1963[2] (Herder's Kommentar) en M. Kohler, *Le Coeur et les Mains*, Neuchâtel 1962. Als (eenvoudiger) Nederlandse hulpmiddelen zijn zeer bruikbaar W. K. Grossouw, *De eerste brief van Johannes*, uitg. Katholieke Bijbelstichting, Boxtel 1963 (nieuwe vertaling met korte uitleg) en R. Bijl, *Het leven is immers verschenen*, Amsterdam 1953.

Deze perikoop kan (evenals de rest van deze brief!) niet goed verstaan worden als men niet eerst de situatie in het vizier krijgt, waarin gesproken wordt. In dit gedeelte vallen de woorden pseudoprofeten en antichrist (vgl. 1 Joh. 2 : 18-27; 2 Joh. 7-11). Deze houden in, dat de auteur de situatie waarin hijzelf en de aangesproken gemeente verkeren, ziet als de tijd van beproeving vlak voor het einde (2 : 18). In de gestalte van verkeerde leraren, die heel moeilijk van de betrouwbare te onderscheiden zijn, en van de valse profeten, die bedrieglijk echt geïnspireerd lijken, is Christus' grote tegenspeler, de Antichrist (die ook al bedrieglijk veel op Hem lijkt), aan het werk.

De valse profeten zijn docetisten – dat valt uit onze tekst, uit de zojuist aangehaalde parallelle gedeelten en uit 1 Johannes 5 : 1-12 op te maken. Zij zien zichzelf als volmaakt-geestelijke mensen, voor wie de beperkingen van het menselijk bestaan in principe niet meer gelden, en kunnen zich de Verlosser, aan wie zij deze geestelijke verlossing danken, ook niet anders denken dan als een volmaakt-geestelijk wezen. In de bovengenoemde commentaar in de reeks *Pred. N.T.* is gepoogd aan te tonen (vooral in de Inleiding, p. 14-24), dat wij bij de tegenstanders te maken hebben met een overspanning van het 'nu reeds'-aspect in de vroeg-christelijke toekomstverwachting, en een losmaken daarvan uit de spanning van het tegelijk geldende 'nog niet'. 'Johannes' (ik zet hier aanhalingstekens, omdat over de schrijver weinig met zekerheid gezegd kan worden; het auteurschap van deze brieven en van het evangelie is overigens van secundair belang) legt weer alle nadruk op het 'nog niet' – wij leven slechts in de tijd vlak voor het einde en dáárom komt het er zo precies op aan, hóé wij kiezen.

Deze eschatologische spanning verklaart ook het streng-dualistische schema waarin geredeneerd wordt. Het of-of is kenmerkend voor de laatste ernst van de situatie. Dit dualisme is verwant met het dualisme, dat wij vinden in de Joodse apocalyptiek, met name ook in Qumran (zie hierover uitvoeriger De Jonge, *Commentaar*, p. 50-54); het is geen metafysisch dualisme (die kant gaan de dwaalleren op), maar een ethisch. Hieraan onderscheide men weer twee aspecten (met W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen 1953), nl. het 'statische' aspect waarbij de scheidslijn tussen twee groepen van mensen getrokken wordt (zo hier, en in 3 : 4-10) en het 'dynamische', waarbij goed en kwaad strijden in het leven van iedere gelovige (1 : 5-10, zie De Jonge, *Commentaar*, p. 155-159). Bij de exegese van deze perikoop heeft men overwegend te maken met het statische aspect, maar men vergete niet dat ook het dynamische aspect er is.

Men lette voorts op het eigenaardige gebruik van het woord 'geest' in dit gedeelte. Gaat het nu om de geesten der mensen, door God of door de duivel geïnspireerd, of om goede en kwade machten buiten de mensen, die hen in hun greep trachten te krijgen? In onze tekst gaat het waarschijnlijk eerst om de door God gezonden Heilige Geest, die zich manifesteert in het leven van mensen, en daarna om de menselijke geest, van welke men al dan niet kan zeggen dat hij 'uit God' is. 'Uit' betekent in dit verband zoveel als 'zijn oorsprong vindend in' en dus 'wezenlijk bepaald door'.

Belangrijk is verder een nadere beschouwing van de tegenstelling 'die belijdt, dat Jezus Christus in het vlees gekomen is' en 'die Jezus niet belijdt'. Grossouw kiest hier voor de variant 'die Jezus neerhaalt' of 'afbreekt' en denkt dan aan een opvatting die Jezus van Nazaret losmaakt van Christus, de hemelse Verlosser. Deze variant wordt echter in geen enkel bestaand Grieks handschrift gevonden; wel bij Ireneus, Clemens, Tertullianus, Origenes, in vele handschriften van de oud-Latijnse vertaling en in de Vulgaat. Ik geef uiteindelijk de voorkeur aan 'niet belijdt'; men kan de variant beschouwen als een interessante vroege exegetische notitie.

Over de precieze grammaticale structuur van het Griekse zinnetje, dat van het eerste 'belijdt' afhangt, kan men van mening verschillen. Ik prefereer de vertaling: 'die Jezus Christus als de in het vlees gekomene belijdt'; daarmee correspondeert 'Jezus' als object van het tweede 'belijdt'. Ook hier is kennelijk de mens Jezus bedoeld; 'in het vlees' is ongeveer hetzelfde als wat wij aanduiden met 'concreet mens'.

Tenslotte het verband: wij leven in het 'nog niet' als concrete mensen in een wereld vol moeite en strijd. Goddank is ons Jezus Christus gezonden. Wat Hij was en deed wordt in 4 : 7-10 (en elders) gezegd. Dat veronderstelt een concrete solidariteit; met ons is Hij in de diepte gegaan opdat wij, ook nu, in ons concrete menselijke bestaan, als door God vernieuwde mensen kunnen en mogen leven.

Aanwijzingen voor de prediking Men zal niet aan een situatietekening kunnen ontkomen, als men het of-of-karakter van de tekst begrijpelijk wil maken. Men kan dit wellicht doen door het woord 'belijden' nader te analyseren. Dit staat tegenover 'loochenen' en 'verloochenen' (zie b.v. 1 Joh. 2 : 22-23 en Mat. 10 : 32-33) en kan omschreven worden als 'ergens voor uitkomen en ergens voor staan'. Dit houdt een keuze in, in het besef dat men voor de laatste, beslissende keuze staat. Belijden bestaat dus niet in het ondertekenen van een aantal zorgvuldig bij elkaar gezochte waarheden, maar in een keuze voor datgene waarmee inderdaad het geloof (als de ons hele bestaan bepalende kracht) staat of valt. De context van de zojuist aangehaalde Matteüstekst maakt duidelijk, dat dit een zaak van martelaarschap kan zijn. Dit belijden is dus een 'toegespitst' belijden, waarbij juist datgene waarmee alles staat of valt precies moet worden geformuleerd. Dat is in 'Johannes'' situatie het concrete mens-zijn van Jezus.

Alvorens de vraag te stellen of dat ook voor ons zo is, dient men, dacht ik, in te gaan op een tweede moeilijkheid, die bij velen zal bestaan als zij deze tekst horen. Namelijk dat de aanwezigheid en de werkzaamheid van Gods Geest

'gemeten' zou kunnen worden met behulp van een geloofsformulering, hoe essentieel dan ook. Men zal geneigd zijn de zaak eerder andersom te stellen, gezien het feit dat de vaderlandse kerkgeschiedenis meer situaties heeft gekend, waarin de dodende invloed van de letter aan het licht trad, dan gevallen, waarin een al te exuberant spiritualisme tot verkeerde opvattingen leidde. In ieder geval dient duidelijk te worden, dat enthousiasme, gedreven zijn door de geest (met alle verschijnselen à la 1 Kor. 12-14), toetsing behoeft, en dat van oudsher (Paulus in 1 Kor. 12 : 3, 1 Tess. 5 : 19-21 en elders, Matteüs in 7 : 15-23, en ook hier 'Johannes') de ware inspiratie onderscheiden is van de valse. Criteria zijn daarbij de goede levenswandel èn de rechte belijdenis. Maar hoe weten wij dan wat 'goed' en 'recht' is? Dank zij de inspiratie door Gods Geest, die ons leidt tot de volle waarheid (Joh. 16 : 13). Daarmee zijn wij in een logische cirkel terechtgekomen, maar niettemin bij het hart van de zaak. Want Gods Geest moge zijn als de wind en waaien waarheen Hij wil, God blijft God, en Christus blijft Christus en de Geest blijft de Geest, er zit een lijn in Gods werken met mensen en met de wereld.

Op dit punt aangekomen is het goed erop te wijzen, dat de 'formule' zèlf zich ook ontwikkelt. Om hetzelfde te zeggen in andere situaties moet men steeds iets anders zeggen. Men vergelijke Marcus 8 : 29, 1 Korintiërs 12 : 3 en 1 Johannes 4 : 2. Het 'in het vlees' is nu toegevoegd, omdat het in de situatie waarin de brief geschreven wordt noodzakelijk is ook dit te zeggen.

Tenslotte dus de hoofdvraag: geldt ook in onze tijd, dat wij nadrukkelijk het concrete mens-zijn van Jezus Christus moeten onderstrepen? Of gaat het, zoals bij vele verdedigers van de orthodoxe leer in het verleden eerder om de nadruk op het God-zijn van Jezus (om een latere dogmatische formulering te gebruiken, die zo nog niet in 1 Joh. te vinden is)? Men kan (a) wijzen op spiritualistische theorieën, al dan niet van christelijke huize, die in feite de wereld de wereld laten en een escape in de eeuwigheid bieden. Het zal van de plaatselijke situatie afhangen of men daarop wijst of niet. (b) Er is de algemene menselijke neiging, ook onder Christenen, om eigen wensdromen, machtsaspiraties enz. op de hemel te projecteren en de projectie God te noemen. Het zal niet moeilijk vallen daarvan voorbeelden te noemen. (c) Zelfs in moderne theologieën, die de kant opgaan van christologie-zonder-theologie, kan men wonderlijk genoeg voorbeelden van docetisme vinden, wanneer nl. Jezus wordt tot menselijk ideaalbeeld. In al die gevallen is het nuttig, dat onze gedachtenbouwsels stukbreken op de jood Jezus van Nazaret, die zò leefde, zò predikte, zò handelde en zò stierf. En omdat Hij zò was, kunnen wij noch het woord Jezus, noch het woord God gebruiken als kapstok voor onze idealen en ideeën. Uiteindelijk meet God òns aan onze toewijding aan Hem – dat is niet alleen een theoretische, maar ook een eminent praktische zaak. Rechte christologie en rechte levenswandel hangen onlosmakelijk samen.

1 Johannes 4 : 11

Geliefden, indien God ons zó heeft liefgehad, behoren ook wij elkander lief te hebben.

Schriftlezingen: Jes. 55; Joh. 15 : 1-17; 1 Joh. 4 : 7-21.

Tekstkeus Zie vorige schets.

Uitleg Bij de voorbereiding van de schets werd, behalve van de in de vorige genoemde literatuur, ook gebruik gemaakt van M. de Jonge, Liefhebben zoals God in: *Jezus, Inspirator en Spelbreker*, Nijkerk 1971, p. 84-96.

Het is goed, om bij de exegese uit te gaan van de veelzijdige betekenis van de uitdrukking 'de liefde Gods' in 1 Johannes. Het gaat om Gods liefde jegens ons, onze liefde jegens God, de door God gewekte liefde en ook kan men denken aan de door God gewilde liefde, liefde van goddelijke kwaliteit. En die betekenissen zijn zo nauw verbonden, dat ze lang niet altijd te scheiden zijn. Het gaat om één grote beweging van liefde, waarin onze liefde opgenomen is (vgl. ook Joh. 15 : 1-17).

Een korte analyse van ons tekstgedeelte kan dit duidelijk maken. Wie 'uit God is' (zie over de betekenis van 'uit' de vorige schets) leeft uit de door God betoonde liefde. Natuurlijk werkt die liefde dóór in de liefde van de mens tot zijn broeder. Omgekeerd: Waar die liefde er niet is, daar leeft men niet 'uit God' en kent men Hem niet, al heeft men ook zijn mond vol over 'kennis' – zoals de 'geestelijke' tegenstanders van 'Johannes', tegen wie ook in het bijzonder 2 : 3-11 gericht is. Rechte leer en recht handelen hangen direct samen.

'God is liefde' wordt hier al gezegd (4 : 8) en deze uitspraak keert even later terug (4 : 16). Dat is het hoogste wat een mens kan zeggen – aan dit woord is de derde schets gewijd en dus laat ik het hier buiten beschouwing. Gods liefde is belichaamd in het concrete leven en sterven van de mens Jezus. God nam zelf het initiatief, God zocht zelf de mens in de diepte op en ruimde de barrière weg die onze zonden vormden. Onze liefde vindt dáár zijn grond en zijn norm. Onze liefde is antwoord op Gods liefde voor ons en primair op onze broeder gericht. De reden wordt aangegeven in vers 12 en 20-21. God liefhebben is en blijft een loze kreet als de liefde tot God zich niet realiseert in de liefde tot de broeder. Het omgekeerde is óók waar – zie 5 : 2 en de daarvan gegeven exegese in De Jonge, *Commentaar*, p. 208-210.

De verzen 13 t/m 16 leggen een verband met het voorgaande: In een leven uit Gods liefde en het daarmee gepaard gaande en daaraan ten grondslag liggende vertrouwen in Jezus als de Zoon van God blijkt dat Gods Geest ons inspireert. In de verzen 17 t/m 19 wordt het blijvende aspect van de door God geschonken en bewaarde eenheid tussen God en mens onderstreept; wij kunnen vol vertrouwen de dag van het oordeel, de opmaat tot de definitieve voleinding van Gods bedoeling met ons leven en met de wereld, tegemoet zien.

Het is noodzakelijk in het oog te houden, dat 'Johannes' spreekt over 'de liefde voor elkander' en 'de liefde tot de broeder'. Dat is niet hetzelfde als naastenliefde en ook niet noodzakelijk iets anders. Men lette op 1 Johannes 2 : 7-11,

15-17; 3 : 11-17 en onze perikoop en merke op, dat de auteur zijn aandacht blijft richten op de concrete situatie, waarin christenen elkaar minachten, aparte 'clubs' vormen (2 : 19), kortom niet de solidariteit met de gewone man vlak naast hen opbrengen, die Jezus Christus wel heeft opgebracht. In de situatie geldt dat 'charity begins at home', dat 'liefde thuis begint'. Ik geloof niet, dat men 'Johannes' deswege een sektariër mag noemen, al kan 2 : 15-17 gemakkelijk sektarisch worden misverstaan. Ik wil erop wijzen, dat als voorbeeld van gebrek aan broederliefde in 3 : 11-12 Kaïn wordt gekozen – de eerste man op aarde die een broeder had. Dat geeft een wereldwijd perspectief; broederliefde geldt niet alleen in binnen-gemeentelijke verhoudingen! Verder is het kenmerkend, dat de auteur in 2 : 2 van Christus zegt: 'Hij is een verzoening voor onze zonden en niet alleen voor de onze, maar ook voor die der gehele wereld'. Als de door God in Christus betoonde liefde niet tot de christenheid beperkt blijft, dan mag de christenheid zelf haar liefde ook op geen enkele wijze inperken.

Aanwijzingen voor de prediking Het zal noodzakelijk zijn om de veelzijdigheid van de uitdrukking 'Gods liefde' met behulp van voorbeelden uit onze perikoop en uit Johannes 15 : 1-17 duidelijk te maken. Dus: (a) God heeft het initiatief genomen, (b) onze liefde is antwoord op zijn liefde, (c) onze liefde is geïnspireerd en genormeerd door zijn liefde, (d) onze liefde is uiteindelijk een stuk van zijn liefde (vs 12!). Daarbij valt vanzelfsprekend de nadruk op het: God heeft ons *zo* liefgehad (wat het hele concrete leven en sterven van Jezus omvat) en: wij dienen *elkaar* lief te hebben (de schakel: 'wij dienen Hem lief te hebben' wordt in het betoog van onze tekst overgesprongen; wij dienen daarbij in de preek stil te staan!).

Het is duidelijk, dat het in deze preek om essentiële zaken gaat, die in onze tijd, die veel meer in het rechte handelen dan in het rechte woord geïnteresseerd is, actueel kunnen zijn. Uitgangspunt moet daarbij blijven de directe verbinding met het handelen en spreken van Jezus zelf en vanzelfsprekend moet ergens aandacht geschonken worden aan de beperking van de liefde tot de broederliefde in deze brief. Er blijven daarnaast twéé punten over, waarop mijns inziens nader zal moeten worden ingegaan:

1. Men dient stil te staan bij het feit, dat het in onze tekst gaat om een *moeten* liefhebben. In 1 Johannes staat liefde niet tegenover gehoorzaamheid aan het gebod, maar ligt zij in het verlengde daarvan. 'Johannes' stelt zich niet op tegen legalisme (joods of calvinistisch-burgerlijk) maar tegen spiritualistisch antinomisme. Men vergelijke 1 Johannes 2 : 7 met Johannes 13 : 34: 'Een nieuw gebod geef Ik u, dat gij elkander liefhebt gelijk Ik u liefgehad heb, dat gij ook elkander liefhebt', en lette b.v. op 1 Johannes 3 : 10, waar 'de rechtvaardigheid niet doen' en 'zijn broeder niet liefhebben' direct naast elkaar staan. C. H. Dodd zegt in zijn *Gospel and Law*, Cambridge 1951, p. 42: '*Agapè* is niet primair een emotie of een innerlijke gesteldheid; zij is primair een actieve gerichtheid van de wil. Daarom kan zij geboden worden, gevoelens niet'.

Dit punt is in het bovengenoemde artikel nader uitgewerkt. Hoe men het in de preek zal uitwerken, hangt van de plaatselijke situatie af. Waar het legalisme nog niet dood is, zal men voorzichtig dienen te zijn met de veroordeling van

modern antinomisme. En daar, waar men wel aanleiding ziet om bepaalde theorieën over de spontaan opwellende, zich niet aan burgerlijke maatstaven bindende liefde te corrigeren, doe men dit niet met behulp van burgerlijke normen, maar vanuit het concrete voorbeeld van Jezus' liefde.

2. Een tweede punt dat aandacht verdient, is de te verwachten tegenwerping, dat 'Johannes' de werkelijkheid uit het oog verliest, en vaag-idealistisch redeneert. Daartegen kan men inbrengen, dat in de situatie waarin hij schreef nu net niet hij, maar zijn tegenstanders geestelijk boven de werkelijkheid zweefden; dat hij beslist met een weinig ideale groep gemeenten te doen had; maar dat hij het in Jezus Christus 'nu reeds' geboden heil als kracht om uit te leven en dus om lief te hebben volstrekt ernstig heeft genomen.

In hoeverre men uitvoerig ingaat op het verband tussen christologie en ethiek, hangt ervan af, of men het in de vorige schets aan de orde gestelde in zijn vorige preek heeft verwerkt en of men die preek bekend mag veronderstellen. Men houde zelf dit punt heel goed in de gaten!

1 Johannes 4 : 16b

God is liefde, en wie in de liefde blijft,
blijft in God en God blijft in hem.

Schriftlezingen: Jes. 40 : 12-31; Joh. 17 : 20-26; 1 Joh. 4 : 7-21.

Tekstkeus Zie de vorige schets.

Uitleg Ook voor deze schets is gebruik gemaakt van de eerder vermelde commentaren en het in de vorige schets vermelde artikel. De tekst voor deze zondag vormt het hoogtepunt van de uitspraken in 1 Johannes 4 en veronderstelt die andere woorden en de reeds geanalyseerde gedachtengang.

Het belangrijke en eigenaardige van deze tekst is, dat hier, evenals in vers 8, niet (alleen) gezegd wordt dat God liefheeft, maar dat God liefde is. Ter vergelijking kan men wijzen op 1 : 5 'God is licht' en Johannes 4 : 24 'God is geest', en op een groot aantal 'Ik ben'-uitspraken van Jezus in het evangelie van Johannes. Met deze uitspraken over God en Jezus wordt aangegeven dat een bepaalde manier van zijn of een bepaalde activiteit volstrekt bepalend is voor God of voor Jezus. Dit zijn uitspraken over het wezen, over 'het zijn' van God en van Jezus, maar die maken geen deel uit van een abstracte zijnsleer – zij duiken op aan de rand van het gelovig nadenken en uitzeggen van Gods wonderbaar handelen met, in en aan mensen. 'Omdat de eerste christenen in Jezus Christus Gods heilsopenbaring zien, kan Hij voor hen naar zijn wezen alleen in zijn werken gekend worden, en dan uiteraard van het centrum, van het in het vlees volbrachte werk, uit. Daarom is al het speculeren over zijn naturen in het licht van het nieuwtestamentisch getuigenis een onding. Er is slechts functionele christologie' (Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, p. 336). Wat Cullmann hier over de christologie zegt, geldt, met wijzigingen, ook van de in onze tekst zo nauw met de christologie verweven theologie!

C. H. Dodd wijst erop, dat liefde een bij uitstek persoonlijke categorie is. Ook in dit opzicht staat 'Johannes' ver af van een op God toegepaste abstracte zijnsleer. 'Als de karakteristieke goddelijke activiteit liefhebben is, dan moet God wel persoonlijk zijn, want wij kunnen niet worden bemind door een abstractie of door iets benedenpersoonlijks. Dus zelfs waar hij een abstracte term gebruikt, reduceert de auteur God niet tot een abstractie...' (p. 109-110).

Ten aanzien van het verschil tussen 'God heeft lief' en 'God is liefde' merkt Dodd op, dat de eerste uitspraak naast andere kan blijven staan: 'Gods liefde is een van zijn activiteiten'. Maar zeggen: 'God is liefde' impliceert dat zijn *hele* activiteit liefhebbende activiteit is. Als Hij schept, schept Hij in liefde; als Hij regeert, regeert Hij in liefde; als Hij oordeelt, oordeelt Hij in liefde. Alles wat Hij doet is uitdrukking van zijn natuur, die bestaat in liefhebben' (p. 110).

Men bedenke overigens, dat naast 'God is liefde' ook staat 'God is licht' en 'God is geest' (zie boven). Daarom moeten wij óók zeggen: God is helemaal liefde, maar zijn activiteit gaat niet op in liefhebben. Wij mogen de uitspraak dus nooit omkeren en beweren, dat de liefde God is. Dat mag ook daarom niet, omdat in de uitspraak 'God is liefde' niet alleen God wordt 'getypeerd', maar ook de liefde. Buiten datgene wat de christelijke gemeente in Jezus heeft mogen zien en mogen belijden, kan eenvoudig, naar de mening van de auteur van 1 Johannes, niet zinvol over liefde èn over God gesproken worden.

Aanwijzingen voor de prediking Deze tekst stelt bijzonder hoge eisen aan de prediker. Het betreft hier een hoogtepunt uit het Nieuwe Testament, dat ons tot stamelen of zwijgen brengt.

Men zal moeten proberen om aan de gemeente iets duidelijk te maken van wat onder *Uitleg* over de verhouding van activiteit en zijn werd gezegd. Misschien kan dat nog het beste, door bij wijze van analogie een aantal 'Ik ben'-woorden uit het evangelie van Johannes naast elkaar te noemen en te laten zien hoe die Jezus' activiteit karakteriseren, tegelijkertijd elkaar complementeren en nèt de grenzen van het zegbare raken. Alles om duidelijk te maken dat het om aanduidingen en richtingwijzers gaat en niet om definities, zowel in de johanneïsche christologie als in zijn theologie.

In de tweede plaats zal voortdurend moeten worden terugverwezen naar de concrete belichaming van de liefde Gods in Jezus, een liefde waaruit wij mogen *leven.* Het is noodzakelijk om de tweede helft van de tekst: 'wie in de liefde blijft, blijft in God en God blijft in hem' volledig tot haar recht te laten komen; geloven is geen theoretische maar een zeer existentiële zaak. Buiten de beleefde eenheid om kan helemaal niets over God gezegd worden.

Dan is er (weer) alle reden om te wijzen op de ethische consequenties van de belijdenis 'God is liefde'. Maar daarbij mag men niet blijven staan. Juist het 'blijven in', volgens onze tekst een wederkerige zaak (God in ons, wij in Hem) en volgens Johannes 17 een zaak waar God, Christus èn gelovigen samen in betrokken zijn, dient nu nog te worden uitgewerkt. Hier komt 'Johannes' tot zeer gewaagde uitspraken (nog altijd binnen het kader 'nu reeds'-'nog niet'-schema overigens), die moeilijk in al hun subtiliteit en diepte door te geven zijn. Men raadplege eens een concordantie op 'zijn in' en 'blijven in' in Johan-

nes en 1 Johannes en ontdekke dan niet alleen de reeds gesignaleerde wederkerigheid, maar ook de spanning tussen het 'zo is het' en 'zo blijft het' en het: 'zo dient het te zijn en te blijven'! Toch moeten wij het proberen, ons er enerzijds voor hoedende deze verbondenheid met God tot het persoonlijke vlak te beperken (het gaat steeds om de gemeenschap, de eerste en tweede persoon meervoud worden gebruikt), of te zeer tot een zaak van het hart alleen te maken, en anderzijds voorkomende de indruk te wekken of leven met God zou opgaan in een ethisch verantwoorde levenswandel. In deze horizontalistische tijd kan het zaak zijn, op te komen voor de intensiteit van de verticale relatie; en in een tijd, waarin de daad hoog wordt gewaardeerd kan een verantwoord de nadruk leggen op gezonde 'bevinding' geen kwaad. Maar de prediker zie daarop wel zijn gemeente aan en hij lette op zichzelf – 'Johannes' is te universeel, grijpt te hoog en graaft te diep om als schutspatroon te kunnen dienen voor een goedkope filippica of om gevoelens van 'zo hebben wij het altijd al gevoeld' te versterken. Wie Johannes' boodschap in zich opneemt, voelt zich iemand met de mond vol tanden en met twee linkerhanden. Alleen de zekerheid van een nieuw leven in verbondenheid met Gods liefde maakt het mogelijk om Christen te zijn.

Deuteronomium 1 : 30

De Here, uw God, die voor u uit gaat, Hij zal voor u strijden...

Schriftlezingen: Deut. 1 : 19-36; Mat. 16 : 22-33; Heb. 4 : 1-11.

Tekstkeus In deze perikoop gaat het over het ongeloof aan de kant van Israël. Een zaak, die telkens aan de orde komt, zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament. Hierbij is van belang de wijze, waarop Deuteronomium dit ongeloof probeert op te heffen. Op enkele teksten na, staat Israël in de perikoop, voorzover het volk wordt aangesproken, in de tweede persoon meervoud. Slechts de verzen 21 en 31 gebruiken de singularis. Mogelijkerwijs wijst dit op een latere theologische uitwerking, wanneer de pluralis-bron inderdaad jonger is.

Uitleg Het Land. Von Rad zegt in *Gesammelte Studien*, nr. 8, 1958, p. 102: 'Hier ist das Land geradezu das wichtigste Substrat des Heilszustandes'. Daarmee is een belangrijke zaak aan de orde gesteld. Op drie manieren onderstreept Deuteronomium dat het land een gave van de Here is. Hij is gevende, pt. act. q. van *ntn*; zie, Hij geeft, pf. q.; zoals Hij gesproken heeft. Dat deze gave bijzonder waardevol is, blijkt uit het verslag van de verspieders. Zij nemen de kostelijke vrucht uit het gebied van Hebron mee en zeggen zelf met zoveel woorden, dat het land goed is. Het kleine stuk, waarover zij verslag uitbrengen, namelijk het Zuid-Israëlitische terrein, toont reeds hoezeer Gods gave waardevolle kwaliteiten heeft.

In verband met de belofte, die op het punt staat vervuld te worden, is de reactie van het volk van het grootste gewicht. De gave is groot, doch zal men deze ook werkelijk in ontvangst nemen? Hier stuiten wij op het feit van het ongeloof. Misschien moeten wij reeds in de vraag, verspieders uit te zenden om

het terrein te verkennen, een zekere vorm van kleingeloof zien; men gaat immers niet zonder meer in op de opwekking, de gave Gods te aanvaarden; er moet wat meer zekerheid wezen. Het verslag van de verspieders, dat naast een positieve een negatieve zijde heeft, wijst op onoverkomelijke hindernissen. De oerbevolking is groter en langer van gestalte dan de Israëlieten; tegenover hen voelen zij zich zoveel kleiner. Voorts zijn er sterke steden, die naar het besef van de verspieders tot aan de hemel reikten met hun hoge muren; inderdaad hebben opgravingen in Palestina aan het licht gebracht hoe de oud-Kanaänitische steden zwaar versterkt waren met brede en hoge muren. Tenslotte waren het de legendarisch grote leden van de clan Enaq, die hun schrik inboezemden. Alles met elkaar een uiterst ontmoedigend verslag. Daardoor is de aarzeling van het begin geworden tot een radicale twijfel aan de mogelijkheid van de vervulling van Gods belofte. Deze twijfel uit zich in opstand tegen het woord des Heren, *mrh*, en in een morren, *rgn*, tegen Hem, zij het ook, dat dit geschiedde binnenskamers, in hun tenten. Het woord *rgn* wordt door de LXX vertaald met *diagogguzein*, een woord, dat wij in het Nieuwe Testament o.a. tegenkomen in gelijkenissen, waar er mensen murmureren over de daden van Gods genade in Christus. Dit verzet tegen de Here gaat zelfs zover, dat men de weldaad van de verlossing uit Egypte uitlegt als een daad van welbewust bedoeld verderf: om ons in de macht van de Amorieten te geven tot onze ondergang. Vanaf lichte bedenking, via twijfel, komt het tot ongeloof, openlijk verzet en een grenzeloos wantrouwen aan Gods liefde.

Hoe vangt Deuteronomium dit diep ingeworteld wantrouwen op? Door nogmaals te herhalen, dat er geen reden tot vrees en schrik is, *jr'* en 'rts. Daarom wordt er weer een beroep gedaan op het vertrouwen van het volk. Overal in Deuteronomium en in de geschriften, die onder invloed van de Deuteronomium-school geschreven zijn, komt men deze opwekking tegen. Voorts grijpt Deuteronomium terug op de geschiedenis van de uittocht uit Egypte, waar het de Here alleen was, die de verlossing bewerkte; en in aansluiting op de gebeurtenissen van de exodus, maakt de singularis-bron melding van de tocht door de woestijn, waarbij een beeld gebruikt wordt, dat ook in Hosea 11 voorkomt, namelijk dat van een vader, die zijn kind draagt. De tere zorg, waarmee de Here Israël omringd heeft, is reden genoeg voor de toekomst op Hem te bouwen. En dan is er de derde opwekking tot vertrouwen, doordat de Here voor Israël strijdt: *hu'jillachem lachem*, Hij, Hij strijdt voor ulieden.

Deze tekst brengt de zaak van de heilige oorlog naar voren. Wij kunnen moeilijk staande houden, dat de krijg een zonder meer profane zaak is geweest in de oud-oosterse wereld, alsof het alleen ging om een zuiver menselijke strijd tussen twee vijandelijke partijen. Nader onderzoek heeft uitgewezen, hoe daarbij altijd religieuze zaken aan de orde komen, zowel bij de andere volken als bij Israël. In Israël evenwel is er in dezen een merkwaardige lijn te ontdekken. Men kent een vorm van oorlog, waarbij het religieuze voornamelijk ligt in de riten, die men in acht neemt. Doch er is ook een strijd, waarbij de daden van de Here zo belangrijk worden, dat de menselijke handelingen sterk op de achtergrond geraken: Hij kan bevrijden door middel van een groot leger, maar evenzeer door een klein getal mensen. Het klassieke voorbeeld is dat van de 300 mannen

van Gideon. Deuteronomium 1 : 30 trekt deze lijn tot het uiterst door: De Here doet het alleen, Hij, Hij strijdt te uwen behoeve.

Hiermede zijn wij gekomen tot het belangrijke theologische begrip van de voor Israël strijdende God. Hij doet het. De beslissing hangt helemaal van Hem af. Deuteronomium roept het volk op, ondanks de onoverkomelijke hindernissen, het te wagen met Hem alleen. In het verleden heeft men dit geleerd bij de uittocht uit Egypte, die immers eveneens een daad was van Gods verlossing alleen. In de toekomst moet men dit weer doen met het oog op de vervulling van de belofte ten aanzien van het land. De uitroep in het oer-oude lied van Exodus 15 : 3 'de Here is een krijgsheld!' is hier geworden tot een theologoumenon 'de Here strijdt voor U'.

Van het vertrouwen op dit feit hangt het af of men de vervulling van de belofte zal beleven. Deuteronomium 1 trekt hier twee lijnen. Aan de ene kant staat de overgrote meerderheid van het volk, van wie geldt (vs 32) gij zijt niet gelovenden in de Here, uw God; pt.hi.plur. van *'mn*. De stam van het werkwoord is *'mn*, hetgeen de notie van vast-zijn heeft. De *hi* kan men weergeven met: amen-zeggen, ja-zeggen, geloven. Welnu, verreweg het grootste deel van Israël bestaat uit niet-gelovenden; zij blijven volharden in hun wantrouwen; zij zeggen geen 'ja' op het woord van God. Daarom zullen deze mensen het land niet binnengaan. Onder ede verklaart de Here, dat zij er allemaal zullen buitenblijven. In Deuteronomium is er echter ook een andere kant, namelijk die van Kaleb, die wel de vervulling van de belofte zal ervaren. De reden ligt in zijn geloof, dat vers 36 aldus omschrijft: *mille' acharej JHVH*, de Here volstandig, helemaal, tot het uiterste toe volgen. Uit deze omschrijving blijkt hoe geloven een daad is, waarbij de hele mens betrokken blijft. Van God geldt: Hij strijdt voor U. Van de gelovende mens: Hij volgt Hem daarin helemaal.

Aanwijzingen voor de prediking

1. Het land is de aanduiding van het heil, dat de Here belooft. Wij kunnen hierbij denken aan het heil, de verlossing, de vrede hier en nu in dit leven. De lijn kan ook worden doorgetrokken naar de toekomst, naar het Rijk. Het een ligt in het verlengde van het ander. Het eeuwige leven (vert. Brouwer: eeuwigheidsleven) begint reeds hier en komt tot algehele verwerkelijking in het Rijk Gods.

2. Van menselijke zijde zijn daar echter vele bezwaren, moeilijkheden, onoverkomelijke hindernissen. Die kunnen liggen in de dingen buiten ons. Evengoed echter ook in ons. Het wantrouwen omtrent de vervulling van Gods beloften, zit er diep in. Wij wantrouwen de mensen, misschien terecht. Onszelf, stellig met reden. Doch ook God, ten onrechte. Als er één ding vaststaat, is het wel datgene wat Hij beloofd heeft. In zijn liefde is Hij onwankelbaar dezelfde.

3. Dat wij mensen deelhebben aan het heil van God, mag menselijkerwijs onmogelijk schijnen, van Hem uit is het niet alleen mogelijk, doch ook werkelijk. Hij bereidt allèén voor ons het heil. Wij kunnen de lijn van Deuteronomium 1 : 30 doortrekken tot de ene en uitsluitende redding van God in Christus, zijn ene komst in Betlehem, zijn ene offerande op Golgota, zijn ene overwinning op Pasen. De beslissende strijd is door Hem alleen gestreden en door Hem helemaal.

4. Wij worden opgeroepen tot geloof. De vervulling van de belofte kan ons ontgaan doordat wij in ons ongeloof volharden. Het grootste gevaar ligt niet in de dingen, die van buitenaf een verhindering vormen, maar het grootste kwaad ligt in onszelf, ons ongeloof, ons wantrouwen. Anderzijds is de beslissing van het geloof allesbepalend. God heeft alles gedaan en wij hebben alleen te geloven. Deze beslissing bepaalt ons gehele leven, zodat wij met ons hele wezen er bij betrokken zijn; *he-emin* kan men zelfs weergeven met: amen-doen.

Deuteronomium 6 : 12

...neem u er dan voor in acht, dat gij de Here niet vergeet...

Schriftlezingen: Deut. 6 : 10-15; Luc. 17 : 11-19; 1 Tim. 6 : 3-10.

Tekstkeus Een van de gevaren, die de Kerk van het Oude en van het Nieuwe Testament bedreigen, is de ondankbaarheid tegenover Hem, die ons overlaadt met weldaden. Deuteronomium 6 : 10-15 spreekt over de gaven Gods en over de verkeerde houding, die aan de menselijke kant maar al te veel voorkomt. De perikoop spreekt over Israël in het enkelvoud, behalve in vers 14. Is de pluralis-bron inderdaad jonger dan de singularis-bron, dan hebben wij hier te maken met een latere exegetische toevoeging, die bedoelt te laten zien, waarin de ondank tot uiting komt, namelijk in het volgen van de autochtone afgoden van Palestina.

Uitleg Deuteronomium 6 : 10-15 ziet het beloofde land in een gouden licht. Dat is niet bij elke stroming binnen Israël het geval. Er is immers de sekte van Rekabieten geweest, die zich afzijdig hield van alles wat tot de cultuur van Kanaän behoorde. Hun ideaal was het leven van de nomaden. Daarom leefden zij in tenten en bestonden van de opbrengst van de veeteelt. Het wonen in huizen was voor hen verboden en zij zouden beslist niet bezig zijn in de landbouw, met name niet in de wijncultuur. Dit alles had volgens hen te nauwe contacten met de natuurreligies van de heidense bevolking. Ondertussen heeft Israël in overgrote meerderheid het land met alles wat er aan verbonden was, wel aanvaard, er in geleefd en er gebruik van gemaakt. Vergeleken bij het Nijldal en het gebied van de Eufraat is Palestina niet bepaald een zeer vruchtbaar land geweest. Mogen er hier en daar tamelijk goede landbouwgronden zijn, er is ook heel veel moeilijk te bewerken gebied bij, zoals het bergland en hier en daar zijn er slechts tamelijk onvruchtbare streken, die overgaan in de steppe. Niettemin roemt Deuteronomium de kwaliteit van Kanaän. Deuteronomium 6 : 10 v.v. doet dit eveneens. Men ziet het land als iets bijzonders. De steden zijn groot en goed. De huizen gevuld met allerlei goede dingen. Overal treft men stukken grond aan, beplant met olijfbomen en alom verspreid liggen er de wijngaarden. Wat een goed en een mooi land!

Dit land is een gave van Israëls God. Israël heeft altijd geweten, dat het niet autochtoon was. De voorouders behoorden tot de nomaden. En zelf hebben zij zich in zekere zin vreemdelingen geweten. Dat zij het land bezitten mogen, is te danken aan de Here. Het is gegeven goed. Een weldaad van Godswege. Daarom de uitdrukkelijke vermelding van de eed, die Hij aan de vaderen gedaan heeft.

Hij beloofde het land met de meest stellige verklaring en deze belofte wordt ingelost doordat Israël Kanaän krijgt. Het goede land is dus een weldaad van Hem.

En wel een gave, die Israël zonder inspanning zijnerzijds heeft ontvangen. Het volk heeft er niets aan gedaan. Toen de Israëlieten kwamen, waren de steden al klaar, de huizen gevuld met allerlei goederen, voor de watervoorziening was zorg gedragen, de olijfgaarden en wijngaarden beplant. Men heeft de weldaden zo maar gratis, voor niets, in de schoot geworpen gekregen.

Terecht kan men Deuteronomium 6 : 10 v.v. samenvatten onder het hoofd: de overweldigende weldaad van Godswege.

Nu verwacht de Here op deze gaven een houding van dankbaarheid. Wie de betekenis van het woord gedenken, *zkr*, nagaat, komt tot de conclusie dat het gehele godsdienstige leven van Israël met dit woord kan worden weergegeven. Wie de weldaden gedenkt, is dankbaar. De praktijk van het leven echter toont, hoezeer men geneigd is te vergeten en de gaven niet meer te zien als geschenken van God, maar, zoals vers 14 het zegt aanduidenderwijs, als gaven van de afgoden, of, zoals Deuteronomium 8 het opmerkt, als een gevolg van de eigen inspanning. Vandaar de uitdrukkelijke waarschuwing in onze tekst: 'Wacht U er voor, dat gij de Here niet vergeet'. Deze waarschuwing is zo belangrijk, dat wij dit woord zien als het centrum van de perikoop.

Hierbij gebruikt Deuteronomium de term jaloers God, *'el qanna'*. Dit woord heeft te maken met het terrein van de liefde. Jaloersheid, *qin'ah*, is in Hooglied 8 : 6 zelfs een parallel van liefde. Daar zit in het begrip iets radicaals. Deze man wil alleen en uitsluitend deze vrouw als de zijne. Zo wil de Here dit volk uitsluitend als zijn eigen volk. Het is ondenkbaar, dat Israël tegelijkertijd aan een andere God zou toebehoren.

Nu zit, volgens vers 14, dit laatste gevaar er in. De Here vergeten zou neerkomen op het dienen van de goden der oorspronkelijke Kanaänitische bevolking. Een gevaar, waarvoor het volk in de loop der eeuwen voortdurend is bezweken. Men heeft het land en de cultuur ervan aanvaard, doch is steeds afgegleden in het heidendom. De gaven, door Israëls God geschonken, heeft men toegeschreven aan de Baäls en de Astartes.

Welnu, als de Here een jaloers God is, moet deze ontrouw voor Israël consequenties hebben. Hij wil het volk helemaal en alleen, of Hij wil geen volk.

Vandaar dat vers 15 spreekt van het dreigende oordeel. Achter de woorden over het weggevaagd worden van de bodem, waarop men leeft en werkt, staat de ballingschap: de val van het noordelijk Rijk en de val van het zuidelijk Rijk. De toorn van God is immers, naar een woord van Gunning, de spits van de vlam zijner liefde. Deuteronomium probeert door te wijzen op de uiterst hachelijke gevolgen van het vergeten van de Here, het volk voor deze heilloze weg te waarschuwen. Er zit de bewogenheid in van de zielzorger, die zijn mensen tegen onheil wil beschermen. De val van Samaria en later die van Jeruzalem zijn in dit licht gezien, gevolgen van de ondank en de afgoderij van Israël. Trouwens, de schrijvers, die onder invloed van Deuteronomium stonden, laten dit ook duidelijk genoeg uitkomen. 'Wacht U ervoor, dat gij de Here niet vergeet, die U uit het land Egypte, uit het slavenhuis, heeft geleid'. Daar worden twee feiten met

elkaar verbonden: aan de ene kant de overvloed van het land Kanaän, waarvan Israël tot verzadigens toe mag genieten, en aan de andere kant de verlossing uit de slavernij. De Here is de Onderhouder en Hij is de Verlosser. In de combinatie van deze twee woorden ligt de volle zegen opgesloten.

Nu wordt er verwacht, dat het volk dank zal bewijzen aan Hem, die eenmaal het grote werk der verlossing tot stand bracht, en daarna voortging met de weldaden voor de zijnen op te stapelen. Gods liefde is op een dubbele wijze tot uiting gekomen. Wat kan er anders verwacht worden dan een grote mate van dankbaarheid?

Welnu, die tone zich door Hem te vrezen, Hem te dienen en bij zijn Naam te zweren. Men zou kunnen zeggen, dat hier eerst gesproken wordt over de innerlijke houding van het hart. Vrezen duidt aan de eerbied voor Israëls God, het respect voor zijn Majesteit, dat tot uiting komt in de gehoorzame opvolging van de geboden en voorschriften, zoals Deuteronomium herhaaldelijk beklemtoont. Vervolgens gaat het er over, wat de hand doet in de dienst van God. Immers dit dienen komt tot uiting in de cultus met gaven en offer, en in het leven, waar de daad in dienst van de wil des Heren komt te staan. En tenslotte is er de belijdenis van de mond. Het afleggen van een eed is immers een daad van belijden. Daarbij doet men een beroep op de allerhoogste autoriteit. Wie bij een eed de naam van een afgod op de lippen neemt, erkent diens opperhoogheid, doch wie het doet in de Naam des Heren spreekt ermee uit, dat deze God werkelijk God is. Zo wordt het hele leven door Hem in beslag genomen. Vanaf de diepste roerselen van het hart tot aan de uiterlijke daden van de hand en zelfs de woorden, die over de lippen komen. Gedenken is naar het woord van Kohlbrugge: zeggen, dat Hij het gedaan heeft.

Aanwijzingen voor de prediking

1. Het thema is de dank voor de weldaden. Daarbij kunnen wij aan allerlei goede gaven denken. Materiële, psychische, geestelijke. Wie de ogen er maar voor open heeft, kan er genoeg opnoemen.

2. De vraag is, hoe wij er op reageren. Wie denkt in de richting van de welvaartsstaat, ziet rondom zich, wat de mensen, christenen evengoed als niet-christenen, er veelal van maken. Er zijn er, die de gaven zonder meer nemen, er van genieten, niet verder er op doordenken. Anderen schrijven de welvaart toe aan de menselijke inspanning en activiteit, het menselijk vernuft en doorzettingsvermogen. Weer anderen gebruiken de welvaart om uit het leven te halen wat er in zit en assimileren zich aan de goden van onze tegenwoordige tijd.

3. In de bijbel mogen wij al de weldaden zien als geschenken van die God, die de Verlosser en Onderhouder tegelijk is. Ons leven wordt geregeerd en in stand gehouden door de God en Vader van onze Here Jezus Christus. Wij mogen de goede gaven zien als een geschenk, dat ons bovendien wordt toegemeten. Die zijn eigen Zoon niet gespaard heeft, hoe zou Hij ons ook niet alle dingen met Hem schenken?

4. Doordat Hij onze Verlosser is, legt Hij beslag op ons hele leven. Daarin worden wij voor een beslissing gesteld, die bepaalde consequenties heeft. Ondankbaarheid, Hem vergeten, de Gever opzij schuiven, heeft tot gevolg, dat Hij

de handen van ons kon aftrekken. Wie zo in feite zonder God in de wereld leeft, heeft ook geen hoop, geen toekomst meer. Iets daarvan wordt duidelijk zichtbaar in de leegte van vele levens.

5. Wij worden opgeroepen om met heel ons bestaan Hem te danken voor de weldaden van het dagelijkse leven, en vooral voor zijn onuitsprekelijke gave in Jezus Christus. Deze dank komt tot uiting in de gezindheid van het hart, en daaruit voortvloeiende, in de daden van onze handen, en – dit niet het minste – in de blijmoedige belijdenis van zijn Naam. Gered om zelf te dienen. Daardoor staat ons leven in het teken van de dank aan Hem. Uit ons doen en laten blijkt wel of wij beseffen aan wie wij alles te danken hebben.

Deuteronomium 7 : 6b

...ú heeft de Here, uw God, uit alle volken op de aardbodem uitverkoren om zijn eigen volk te zijn.

Schriftlezingen: Deut. 7 : 1-11; Luc. 13 : 22-30; Ef. 1 : 3-14.

Tekstkeus Een van de belangrijke achtergronden van het boek Deuteronomium is de verkiezing van Israël. Hoewel van tevoren dit feit evengoed is verondersteld, getuige de wijze waarop b.v. de roeping van Abraham beschreven is, en door een profeet als Amos gesproken wordt over de geheel enige verhouding tussen de Here en Israël, is het toch hier waar het duidelijkste op deze zaak wordt ingegaan. De tekst, waarom het in hoofdstuk 7 : 1-11 draait, is wel vers 6.

Uitleg Getuige het begin van Deuteronomium 7 heeft Israël te maken met een groot gevaar, namelijk dat van het syncretisme. Van het heidendom der oorspronkelijke bewoners van Palestina gaat een sterke zuigkracht uit. Als Israël niet oppast, zal het straks helemaal opgaan in de dienst van de afgoden van het land. Het is mogelijk, dat hier gedoeld wordt op de periode van het syncretisme onder de Judese koning Manasse. Vandaar de uiterst radicale middelen, die wij hier voorgeschreven vinden om de algehele assimilatie te voorkomen. Enerzijds het gebod om elk contact met de zeven volken van Palestina bij de wortel af te snijden. Daarom moet de ban voltrokken worden aan deze volken. Er mag met hen geen verbond worden gesloten, waardoor men elkaar wederzijdse bijstand zou kunnen verlenen. Een streng verbod van elke vorm van connubium wordt aan Israël opgelegd. Want het bestaan als volk Gods staat op het spel. Zouden de zeven volken blijven bestaan, was er een verbondsverhouding met hen, en zou er de mogelijkheid van gemengde huwelijken bestaan, dan was het gevaar van afglijden in het heidendom onvermijdelijk. Anderzijds moet Israël alles vernietigen, wat met de cultus van de vreemde goden te maken heeft. De altaren moeten vernield, de beelden verbroken, de asjèra's kapotgemaakt en de gesneden beelden verbrand. Tegen de achtergrond van dit syncretisme moeten wij de woorden 'u heeft de Here verkoren' zien. Het woord, dat er gebruikt wordt, is *bachar*. Lexicologisch onderzoek wijst uit, dat dit zowel in profane als in religieuze zin wordt gebruikt. David kiest uit de vele steentjes in de beekbedding een vijftal uit, die hem het geschiktst lijkt voor zijn slinger. Uit de verschillende

cultusplaatsen in Palestina kiest de Here een bepaalde plaats uit, opdat het volk daar de offers zal brengen. Zo zijn er vele volken op de aarde, maar de keuze is gevallen op één speciaal volk, Israël. Met nadruk spreekt Deuteronomium van Israël: 'Op u is de keuze gevallen', *bekha bachar JHVH*. Daardoor heeft Israël een andere plaats gekregen dan de volken, die tot de oorspronkelijke bewoners behoren, en een andere roeping. Deze verkiezing stelt een scherpe grens tussen het uitverkoren volk en de heidenwereld. Men mag daarom niet dezelfde koers varen als de heidenen. Het sterkste verweer tegen de zuigkracht van het syncretisme is het vaststaande feit, dat Gods keuze op dit ene volk is gevallen.

Daarbij is het opmerkelijke, hoe Deuteronomium geen zelfstandige naamwoorden gebruikt, doch werkwoordsvormen. De woorden *bachur*, verkozene, en *bachir*, ambtelijk verkozene, komen hier niet voor, maar het werkwoord *bachar*. Hierdoor blijft de verkiezing bewegelijk. Het is een doen van de Here. Dat bewaart het volk voor het gevaar van een uitverkorenheid, zoals die in het Nieuwe Testament tot uiting komt in de woorden 'wij hebben Abraham tot een vader' en doet de gelovigen steeds teruggrijpen op Hem, die verkiest. De vastheid ligt niet aan de menselijke kant, doch aan de goddelijke zijde. Hij heeft Israël verkoren.

De vraag, die hierbij rijst, is deze: Waarom Israël wel en de andere volken niet? Is het volk, dat afstamt van Abraham, Isaak en Jakob geschikter, beter, er meer op ingesteld? Met deze vraag houdt Deuteronomium zich hier, en in een ander verband eveneens in hoofdstuk 9, bezig. Het antwoord is in negatieve zin geformuleerd in vers 7: niet omdat gij talrijker waart; veeleer waart gij de kleinste onder de volken. Hierbij is opmerkelijk dat het de pluralis-bron is, die op de vraag naar de reden der verkiezing ingaat. De reden ligt dus niet in het volk. Vergeleken bij Babel, Assyrië, Egypte, het Hettietenrijk en zelfs bij Syrië, is Israël bepaald een klein volk. Het getal van de inwoners is veel kleiner, de macht is stukken geringer, in cultuur en ontwikkeling staat het bij de anderen ten achter. Men kan dus niet zeggen, dat de Here Israël verkozen heeft, omdat het zo groot, zo belangrijk, zo indrukwekkend was. Integendeel. Deuteronomium trekt hier reeds de lijn, die door Paulus in de eerste Korinten-brief wordt doorgetrokken. Wij zouden, hoewel het in een ander verband staat, volledigheidshalve daarnaast melding kunnen maken van het andere motief, dat naar voren zou kunnen komen, namelijk, de deugd van Israël. Bij de kwestie van de Landnahme spreekt Deuteronomium 9 uit, dat het volk het land niet gekregen heeft, omdat het zo rechtvaardig, *tsjaddiq*, was; integendeel, het is evenzeer zondig als de anderen. De uitverkiezing berust derhalve evenmin op de gerechtigheid van het verkoren volk. Op geen enkele wijze kan men teruggrijpen op iets in Israël.

Waar ligt daar wel de grond voor de uitverkiezing? Die is in de verkiezende God. Wij willen hierbij wijzen op twee uitdrukkingen in Deuteronomium 7. Vooreerst het gebruik van twee synonieme woorden in vers 7: *chasjaq* en *bachar*. Het eerste heeft ongeveer dezelfde gevoelswaarde als *ahab*, liefhebben en heeft een affectief moment in zich. Daardoor krijgt deze uitdrukking de betekenis van liefhebben, zich aan iemand hechten. Duidelijk komt het moment van de liefde hier naar voren. Voorts wijzen wij er op, dat er een dubbele reden voor de ver-

lossing uit het slavenhuis Egypte genoemd wordt. Enerzijds de liefde van de Here tot Israël en anderzijds de eed, die Hij aan de vaderen gedaan heeft. De reden ligt in God zelf. In Hem alleen en in Hem helemaal. In één woord is het te zeggen, namelijk in de liefde van God. Deze liefde vormt de grondslag van de verkiezing. Hiermede is de verkiezing van Israël verankerd in iets buiten het volk, in de liefde van God zelf. Deze liefde kunnen wij niet ergens op funderen. Die is er als het grote feit, waar alles van afhangt.

Wat is dan het doel van deze verkiezing? Opdat gij zoudt zijn voor Hem een *'am segullah*, een eigendomsvolk. Daarmee is negatief uitgesproken, dat het doel niet ligt in een bevoorrechte positie, waarvan men zou kunnen genieten. Integendeel, de Here heeft Israël in deze wereld gezet als een volk met een bepaald stempel, een zekere taak, een opdracht, die vervuld moet worden. Het is positief gesproken, een volk, dat Gods speciaal eigendom is. Waarin deze taak bestaat, zegt de singularis-bron vanaf vers 9: in het houden van zijn geboden. Vers 11 werkt dit in alle richtingen uit door te spreken over *mitswah*, *chuqqim* en *misjpatim*. Wat deze materieel inhouden, staat in de Wetscorpora van Deuteronomium. Israël is dus enerzijds door de Here verkoren uit liefde en anderzijds aan Hem verbonden door een wederliefde, die tot uitdrukking komt in het houden van de geboden. De keerzijde van deze zaak is de mogelijkheid van de ondergang. Waar leden van het uitverkoren volk zich niet gedragen overeenkomstig de door de Here gestelde regels, daar dreigt hen de ondergang, zie vers 10. Van de opvolging van de roeping hangt het voortbestaan van het volk als volk Gods af. Gezien de wervende, vermanende, waarschuwende, troostende, opbeurende manier, waarop Deuteronomium spreekt, is het geen wonder, dat beide kanten naar voren komen, zowel het onwankelbare van Gods liefde, als de volle verantwoordelijkheid die een gevolg is van de verlossing door deze liefde. De zaak blijft in beweging. Israël mag zich getroost weten, doch moet tegelijkertijd waakzaam blijven als *'am segullah*.

Aanwijzingen voor de prediking

1. Een van de dingen, waarvoor wij nu de ogen open moeten hebben is de assimilatie. Men is eerder geneigd om te vragen: Hoe ver kunnen wij gaan en toch nog christen blijven?, dan om zich de vraag voor te leggen: moeten wij niet hier en nu een grens trekken? Wij zijn er niet bang voor, een stuk van de wereld te zijn, terwijl wij wel vrees hebben voor een aparte positie. Toch zijn er dingen, waarin wij niet mee kunnen gaan. Daar is een grens tussen de Kerk en de wereld.

2. De reden daarvan ligt in de verkiezing van God. Uit de joden en uit de heidenen heeft Hij zich een Gemeente verkozen. Daardoor zijn wij als Gemeente apart gezet. Het woord heilig duidt dit immers reeds aan?

3. De reden voor deze verkiezing ligt niet in ons. Wij kunnen niet zeggen dat wij groter in getal zijn, evenmin dat wij belangrijker en van meer gewicht zijn, en er is geen sprake van dat wij een hogere culturele waarde zouden vertegenwoordigen. De reden ligt alleen in de grondeloze liefde Gods, ons bewezen in Jezus Christus. Daarom kan Paulus de lijn van Deuteronomium christologisch doortrekken in de brief aan de Efeziërs en spreken van 'uitverkoren in

Christus'. Daar is de ene Verkorene. En voorzover wij met Hem verbonden zijn door het geloof, is de verkiezing op ons eveneens van toepassing. Bij het zoeken naar de werkelijke vaste grond komen wij bij deze liefde Gods uit.

4. Daarbij kunnen wij niet blijven stilstaan bij de feitelijkheid der verkiezing, alsof het alleen om ons ging. De Gemeente is Gods speciale eigendom om Hem te dienen. Het leven uit het geloof is het uitvloeisel van de aanraking met Gods grote liefde in Christus. Uitverkoren om te leven als zijn eigendom. Hier wordt de grens tussen de wereld en de Kerk wel zichtbaar.

Deuteronomium 15 : 8

... maar gij zult uw hand wijd voor hem openen...

Schriftlezingen: Deut. 15 : 7-11; Mat. 25 : 31-46; Heb. 13 : 1-6.

Tekstkeus Zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament wordt de gelovigen op het hart gebonden, zorg te dragen voor de naaste. In Deuteronomium 15 : 7-11 hebben wij een voorschrift, dat een concreet geval beschrijft, waarbij het gaat om hulp aan de arme. Hoewel de vorm waarin de hulpverlening plaatsvindt verschillend is, blijft het principe gelijk. Het komt ons voor, dat vers 8 de spil is, waarom de opwekking om te helpen draait.

Uitleg Wanneer het binnen Israël ideaal gesteld was, zouden er geen armen en behoeftigen zijn, volgens Deuteronomium 15 : 4. De harde werkelijkheid echter is anders; armen zijn er wel en ze zullen er altijd blijven, naar verluid van vers 11. Op deze woorden beroept Jezus zich in Matteüs 26 : 11, om aan te tonen dat de toestand verre van ideaal is. Deuteronomium gaat dus uit van het feit, dat de Israëlieten te maken hebben met mensen, die op de een of andere wijze gebrek lijden.

Deze arme echter beschouwt Deuteronomium als iemand, die bij het grote geheel van het volk behoort. Voor dit boek is het typerend, dat hij elke Israëliet ziet als een broeder. Het volk is een volk van broeders. Door een drietal uitdrukkingen laat Deuteronomium uitkomen, hoezeer zij allen bij elkaar behoren, naast elkaar gezet zijn, deel hebben aan dezelfde weldaden van Jahwe. De arme is een broeder van de rijke. Hij behoort tot de gemeenschap van dezelfde woonplaats. Het land, dat als een geschenk door de Here aan het hele volk is gegeven, is ook zijn land. Vers 1 : een van uw broeders, in een van uw woonplaatsen, in het land, dat de Here uw God u geven zal. De economisch sterkere en de economisch zwakkere horen dus bij elkaar en kunnen zich niet los van elkaar denken, als zij tenminste leven uit de hand van Israëls God.

De praktische vraag is vervolgens, hoe de een de ander moet helpen. Vers 8 spreekt van lenen en gebruikt een woord dat met pand te maken heeft. Bij de volken rondom Israël, met name in het wereldrijk Babel, is lenen de wijze waarop de economie van het land op gang blijft. Daar leent men op onderpand, tegen rente; voor naturalia gewoonlijk $33\frac{1}{3}\%$, voor geld 20%. Israël wijst het nemen van rente af, althans voorzover het iemand betreft, die min of meer tot

het volk behoort. Daardoor krijgt uitlenen het karakter van onmiddellijke, belangeloze hulp. Tegenover de buitenlander staat men anders; van hem kan rente gevraagd worden, volgens Deuteronomium 23 : 20. Een en ander wijst erop, hoe eenvoudig de verhoudingen liggen binnen een volk, dat voornamelijk leeft van landbouw en veeteelt. De arme moet geholpen worden en dat kan gebeuren door hem geld of goederen te lenen, zonder rente.

Daarbij schrijft Deuteronomium voor de arme te helpen in overeenstemming met de grootte van de nood, waarin hij verkeert: voldoende voor wat hem ontbreekt. Dit is het algemene principe. De praktische toepassing wordt overgelaten aan degene, die tot hulp opgeroepen wordt. Als de hulp maar niet te karig is. Deuteronomium verlangt een royaal gebaar. Wie helpt, behoort het goed te doen, zodat de arme ook werkelijk uit de nood geraakt.

Zelfs al zou de uitlener datgene niet terugkrijgen, wat hij ter beschikking stelde. Deze mogelijkheid doet zich namelijk voor in het kwijtscheldingsjaar, het *sjemittah*-jaar. Immers volgens Deuteronomium 15 : 1-4 zal er om de zeven jaar een kwijtschelding van alle schuld plaatshebben. Dan moet iedere schuldeiser een streep zetten door de schuld van zijn debiteuren. Wanneer men ver voor dit jaar geld uitleent aan een arme, dan zal het wel weer terugbetaald worden. Doch heeft de lening plaats kort voor het kwijtscheldingsjaar, dan is er veel kans op, dat men zijn geld niet weer terugkrijgt. In dat geval is de lening een schenking geworden. Dit zou de reden kunnen wezen, waarom men weigert te helpen. Vers 9: 'Neem U er voor in acht, dat in Uw hart niet de lage gedachte opkomt: het zevende jaar, het jaar der kwijtschelding nadert'.

In overeenstemming met het predikende, vermanende, opwekkende, waarschuwende, zorgende karakter van het boek Deuteronomium, merken wij hoe het gebod om te helpen teruggrijpt op datgene wat er in het hart leeft. Positief door er telkens op te wijzen, dat niets, zelfs niet een groot financieel risico ervan mag weerhouden te helpen, en voorts, dat er ruimschoots hulp geboden behoort te worden. De inf. absolutus, die steeds gebruikt wordt, onderstreept dit: de hand wijd openen, ruimschoots lenen, rijkelijk geven. Negatief door te waarschuwen voor een innerlijk verzet. Vers 7 spreekt van het hard maken van het eigen hart, waardoor men zich innerlijk weert tegen de oproep om te helpen; en van het dichtknijpen van de hand, zodat men pertinent weigert ook maar iets uit te lenen. De hand wordt bestuurd door het hart. Doch wat is er van de hand te verwachten, als het hart hard geworden is?

Tevens wijst Deuteronomium er op, hoe het nakomen van geboden als deze, consequenties heeft voor degene, tot wie de oproep komt, in casu de rijkere, de economisch sterkere. Er zit namelijk zegen in de vervulling van het gebod. De Here verbindt zijn zegen aan alles, wat de helper gedaan heeft en aan alles wat zijn hand aanvat; vers 10. Daarentegen, wanneer men weigert om te helpen, zal de arme tot God roepen, en wordt de weigering tot een zonde, volgens de Septuaginta zelfs tot een grote zonde; vers 9. In het helpen ligt zegen, in het weigeren vloek.

Zo spant Deuteronomium zich in de rijkere innerlijk bereid te maken tot royale hulp.

Aanwijzingen voor de prediking De lijnen, die getrokken kunnen worden voor de prediking in het heden, zijn de volgende:

1. In Deuteronomium 15 : 7-11 is de nood een kennelijk materiële. Er is echter in het heden meer. Armoede in materiële zin, waar geholpen moet worden met geld. Doch momenteel moeten wij misschien nog meer denken aan hulp voor de huismoeders. Daar zijn er, die beschikken over zeeën van tijd, terwijl anderen nooit klaar kunnen komen. Of wij denken aan eenzamen, naar wie niemand omkijkt. De nood kan lijfelijk zowel als geestelijk zijn.

2. Waarom worden wij geroepen om te helpen? Omdat wij elkaar mogen zien als de naaste voor wie Christus gestorven is. Dus als broeders door Hem. Wij leven zelf van gegeven goed en de naaste wordt naast ons gezet als een mens, die wij, indien nodig, mogen helpen, met hetgeen ons toevertrouwd is.

3. Daarbij gaan wij uit van de vraag: Wat heeft deze arme naaste nodig? Een dronkaard is niet gebaat met geld; dat verdrinkt hij toch maar; hij is in diepere zin van het woord arm. De bedoeling van het gebod is, dat de naaste in zijn werkelijke armoede hulp ontvangt. En wel zo, dat hij er weer bovenop komt.

4. Hiermee is het hart gemoeid. Een keihard hart maakt dat de hand gesloten blijft, stijf dichtgeknepen. Terwijl een bewogen hart de hand wijd opent om te helpen. En het hart heeft te maken met gedachten van egoïsme, 'als het mij eens te veel zou kosten!' of met gedachten van bewogenheid met de broeder. 't Gaat om de diepste roerselen van het hart.

5. Wie zich zo laat regeren door de barmhartigheid Gods – wij leven zelf immers uit wat Hij ons gaf! – mag zegen over zijn leven verwachten. Terwijl verachting van deze opwekking tot liefdebetoon als een schuld op ons gaat drukken. Wij zijn hier in de lijn van Matteüs 25 : 31-46.

1 Samuël 3 : 10

Toen kwam de Here, bleef daar staan en riep als de vorige keren: Samuël, Samuël! En Samuël zeide: Spreek, want uw knecht hoort.

Schriftlezingen: 1 Sam. 3 :1-10; Heb. 1 : 1-4; Joh. 10 : 1-5.

Tekstkeus De vooronderstelling, die wij maken bij elke prediking over de verhalende stof uit het Oude Testament, is deze, dat die historische documenten een kerugmatische intentie hebben. Zij spreken over een verleden, maar verkondigen een heden en toekomst. Zij spreken over God, die het verborgen subject van de gebeurtenissen is, en belijden: deze God is onze God! Zo is de verhalende stof uit het Oude Testament historische profetie.

Wij moeten er aan denken, dat de verhalende stof in het Oude Testament niet eindigt bij het einde van het boek Genesis. Het is een veel voorkomende, maar willekeurige selectie uit de 'historische' boeken, wanneer men zich beperkt tot de verhalen over de aartsvaders. Daarom stellen wij dit jaar opzettelijk een andere stof aan de orde, die misschien niet zo vaak in de prediking wordt behandeld, althans niet in zijn verband, maar die toch kerugma bevat, voldoende voor de prediking in het heden.

Uitleg Hoofdstuk 3 : 1 kan, samen met 3 : 19-4 : 1a, worden beschouwd als het 'raam', waarin de eigenlijke geschiedenis is opgenomen. Het eerste deel van vers 1 slaat terug op de wonderlijke geboortegeschiedenis van Samuël, die er toe leidde, dat hij aan de dienst van God werd gewijd (vgl. 2 : 11b, 18); het tweede gedeelte heeft betrekking op de verwording van de dienst van God in het tempeltje te Silo (2 : 12-17, 22-25).

Samenhangend daarmee vinden er geen openbaringen van God plaats. De tegenstelling is schril: er worden wel offers gebracht, de liturgie wordt wel gevierd, het recht wordt ook wel gesproken, maar de levende God is er niet in. Hij doet er het zwijgen toe. Het doen van God en het doen van de mensen gaan langs elkaar heen.

Voor de openbaring van God wordt eerst de term 'woord' gebruikt, daarna 'gezicht'. Straks zal van Samuël gezegd worden, dat hij hoort, terwijl God ergens bleef staan. Het horen schijnt te prevaleren. Er valt in de openbaring Gods blijkbaar meer te horen dan te zien.

De geschiedenis speelt zich af in Silo, waar de ark is ondergebracht, nadat zij een tijdlang in Betel had gestaan (Ri. 20 : 27). Vóór de centralisatie van de cultus hebben op vele plaatsen in het land altaren gestaan, waarop offers werden gebracht. Zó ook in Silo. Prof. Böhl heeft jaren geleden (in *Palestina*, 1931, p. 68 v.) de mening uitgesproken, dat in Silo vóór de Israëlitische bewoning geen andere geweest was en dat dit heiligdom van Jahwe dus op rein terrein was opgericht. Tegenwoordig is men meer de andere gedachte toegedaan, dat namelijk in Silo een oud Kanaänitisch heiligdom voor Jahwe in gebruik genomen zal zijn (zo C. Brouwer, *De Ark*, 1956, p. 120).

De ark wordt in dit verhaal slechts terloops vermeld. Pas in de volgende hoofdstukken gaat het om deze ark.

Samuël is in Silo in dienst van Eli, die als oude priester de opperleiding bij het heiligdom heeft. Om het feit dat Eli niet in de tempel zelf slaapt, te verklaren, wordt ons verteld van zijn slechte gezichtsvermogen. De eigenlijke dienst in de tempel moest dus door een ander, in dit geval door Samuël verricht worden. Het betreft de nachtdienst, die niet nader omschreven wordt. Was het om de lamp te verzorgen (Caspari)? Of om de wacht bij de ark te houden (Herzberg)? Of om goddelijke aanwijzigingen tijdens de slaap in ontvangst te nemen (Budde)?

In de tempel bevindt zich een luchter, zoals later door de priesterlijke schrijver wordt aangegeven (Ex. 25 : 31; 27 : 20; 30 : 7; Lev. 24 : 2). Deze schijnt de hele nacht te branden. Zij was gevuld met voldoende voorraad om aan te blijven tot de morgen, waarna zij vanzelf doofde. Wanneer nu het verhaal vertelt dat deze lamp nog niet uitgegaan was, plaatst het de geschiedenis tegen het einde van de nacht.

Dan begint het spreken van God. Hij verbreekt het stilzwijgen. Het woord Gods, dat schaars geworden was, stroomt met kracht naar beneden.

Maar het heeft moeite zich gehoor te verschaffen. Als God Samuël bij zijn naam roept, ontstaat een verwarring, die lang aanhoudt. Samuël herkent het spreken van God niet, want hij 'kende' God nog niet. In de algemene armoede aan openbaringen deelde ook hij (vs 7. 'Het feit van zijn geboorte was een won-

derteken van Gods goedheid geweest, maar geen garantie van zijn wedergeboorte', J. Koopmans in een preek over 1 Sam. 3 : 10). Tot driemaal toe snelt Samuël naar Eli in de mening, dat de oude man zijn hulp nodig heeft. Eli is evenmin bedacht op een openbaring van God. Hij vermoedt een droom, een vergissing, meer niet. Pas na de derde maal rijst bij hem het vermoeden, dat de roepende stem de stem van God zou kunnen zijn. En voor het geval dat zo is, is het geraden waakzaam te zijn. Het kan heilige tijd zijn, die voor Samuël gekomen is. Dan moet hij zeggen: Spreek, Heer, Uw knecht hoort.

Zo geschiedt. God roept opnieuw. Gods komst wordt zeer antropomorf, realistisch beschreven: Hij kwam en bleef daar staan (hetzelfde woord als in Ex. 34 : 5). Op deze wijze wordt de realiteit van Gods komst onderstreept. God roept Samuëls naam en spreekt met hem. Samuël van zijn kant is nu bereid tot luisteren. Herzberg wijst er op, dat men in vers 10 het beste kan vertalen: uw knecht is 'hörbereit'.

Samuël heeft meer gehoord dan gezien. Woorden van oordeel over Eli en zijn huis. Maar het oordeel is geen doel in zichzelf. Het bewerkt de zuivering. Het leidt een nieuwe tijd van heil in. Vanaf dit ogenblik zijn er weer openbaringen van God (3 : 20, 21). Niet alleen in Samuëls leven, maar ook in dat van het volk Israël betekent deze openbaring van God een nieuwe periode, waarin de orde wordt hersteld, de orde van het heilige recht Gods.

Voor zover aan onze perikoop een roepingsvisioen van Samuël ten grondslag zou hebben gelegen, moet men toch erkennen, dat de betekenis daarvan uitging boven het individuele leven van Samuël. Hij is geroepen tot dienst en zijn roeping betekent heil voor het volk, na het gericht.

Aanwijzingen voor de prediking De perikoop draait om een dubbel wonder: dat God het woord neemt en dat een mens hoort. De achtergrond is een droevige situatie: een wereld, waarin God zwijgt. De kerkedienst schijnt desondanks door te kunnen gaan. Maar het is er een kerkedienst naar! Liturgie naar de regels der kunst, orthodoxie – desnoods 'in overeenstemming' met de leer der vaderen – garanderen nog niet het werkelijke spreken Gods. God kan er het zwijgen toe doen. En dan is de wereld (en de kerk) aan eigen lot overgelaten.

Maar God kan ook spreken! Telkens weer geschiedt het wonder, dat Hij het woord neemt en het richt tot mensen. Dat Hij gemeenschap zoekt en zich in liefde geeft aan zondaren. Dat is het verschil tussen God en de goden: God spreekt! Het noodlot hangt zwijgend boven de mens. De natuur en de geschiedenis spreken niet tot hem en verlossen hem niet uit zijn eenzaamheid. Maar God is de God van het woord! Hij doorbreekt onze eenzaamheid. Hij roept en verlost daarin ons leven.

Zijn woord kan oordeel bevatten. Maar het leidt toch ook steeds een nieuw heil in. Wat God te zeggen heeft, is zichtbaar, is vlees geworden in Jezus Christus. Oordeel en genade, gericht en een nieuw begin. Zo is het spreken van God.

Als God spreekt en zich openbaart aan mensen, roept Hij hen bij name. Samuël! Voor God zijn wij geen nummer; God roept ons persoonlijk en wekt ons tot persoonlijk leven. Ieder mens heeft voor Hem een eigen naam, een eigen gelaat, een eigen hart. En tot ieder mens buigt Hij zich in liefde neer.

Een mens zal de openbaring Gods niet anders kunnen ontvangen dan door te zwijgen, te luisteren, te horen. Niet: Hoor, Heer, uw knecht spreekt! Maar andersom. Horen is alles. Daarin is de hele christelijke existentie opgesloten. Horen is niet iets passiefs. Horen is wel receptief, maar dan ook actief. Horen is: gehoor geven. Niet leven van eigen wijsheid, niet drijven op eigen kracht. Horen is: gehoorzamen, zich voegen naar de wil van God.

Waar dit horen aanwezig is, wordt het leven gezond. Het persoonlijk leven, het leven van de maatschappij, het leven van de kerk. 'Das was fürs Reich Gottes nottut in einem Geschlecht, wird immer geboren durch solch einen Ruf: "Samuel!" So wurde seinerzeit gerufen: "Luther!" und er hat gesagt: "Hier bin ich". Und in allerlei Weise ruft Gott einmal einen Menschen, und der musz antworten: hier! Ich stehe zur Verfügung! Und nun kommt in einen solchen eine Kraft, für irgendeine Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes einzutreten, und der darf es durchsetzen' (Chr. Blumhardt).

1 Samuël 4 : 10 en 11

Toen streden de Filistijnen en Israël werd verslagen. Ieder vluchtte naar zijn tent, en de slachting was zeer groot: van Israël vielen dertigduizend man voetvolk. Ook werd de ark Gods buitgemaakt en de beide zonen van Eli, Hofni en Pinehas, vonden de dood.

Schriftlezingen: 1 Sam. 4 : 1b-11; 1 Kor. 1 : 18-25; Mat. 20 : 20-28.

Tekstkeus In het vierde hoofdstuk van het eerste boek Samuël begint een andere 'bron' dan in de eerste drie hoofdstukken. In deze bron zijn allerlei verhalen over de ark aan elkaar verbonden. Samuël speelt er geen rol in. Deze verhalen geven een cultusgeschiedenis. Men spreekt wel over de 'Laden-quelle', omdat de lotgevallen van de ark de stof vormen. Men meent dat 1 Samuël 4 : 1b-7: 1 en 2 Samuël 6 grotendeels tot deze bron behoren (L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 1926, p. 4-47).

Uitleg Het verhaal begint, althans volgens de Masoretische tekst, tamelijk onvoorbereid met de vermelding van het feit, dat het volk Israël ten strijde trok tegen de Filistijnen. De LXX is in vers 1 uitvoeriger en maakt duidelijk dat de aanval van de Filistijnen uitging. Wat Israël deed, droeg meer het karakter van verweer en verdediging. Deze tekst zal wel de juiste zijn.

De Filistijnen kwamen ook in het boek Richteren al voor als een volk, dat hoe langer hoe meer een bedreiging vormde voor de Israëlieten. In de verhalen over de ark bereikt deze bedreiging een hoogtepunt.

De slag, die aan Israël opgedrongen wordt, vindt plaats tussen Eben-Haëzer en Afek, vlak ten Noorden van het Filistijnse gebied, even ten Noord-Oosten van Jaffa. In een eerste treffen wordt Israël teruggeworpen. Ongeveer 4000 mannen worden gedood. Men moet in dit getal en in dat van vers 10 geïdealiseerde getallen zien.

De nederlaag wordt een punt van beraad in een vergadering van oudsten. Zij stellen de vraag naar het waarom. En menen het antwoord gevonden te hebben

in de afwezigheid van de ark. In Silo staat de 'ark van het verbond des Heren', 'SEINEN Bundesschrein, des Umscharten der Sitz hat auf den Cheruben' (Buber).

Een nadere omschrijving van deze ark wordt hier niet gegeven. Men moet hier wel denken aan een kist met twee engelgestalten daarop, een troon Gods, die echter geen godenbeeld bevat, maar leeg is, een teken van Gods tegenwoordigheid onder zijn volk (Eichrodt; von Rad; zie over de ark C. Brouwer, *De Ark*, 1956, waarin veel materiaal is samengebracht). Deze ark is een soort nationaal palladium. Zij zal de kansen doen keren, als zij maar in het leger is! Zo laat men snel de ark halen uit het 20 km verder gelegen Silo. Plechtig wordt zij gedragen door twee priesterzonen, Hofni en Pinechas.

Intussen, Israël behandelt de ark als een fetisj en identificeert haar met God zelf. Waar de ark is, is God! Met de ark wordt, naar het besef van Israël, God zelf in het leger gebracht. Ieder juicht, als de ark arriveert. De oude strijdkreet van Numeri 10 : 35 zal opnieuw geklonken hebben. En dan niet alleen als bede, maar als constatering: de Heer staat op, opdat zijn vijanden verstrooid worden, zijn haters voor zijn aangezicht wegvluchten.

Het gejoel klinkt zo luid, dat het ook door de Filistijnen wordt gehoord. Voor hen is eveneens de komst van de ark identiek met de komst van Israëls God zelf in het leger. En deze God staat bekend als een geweldige God. De Egyptenaren hebben dat ondervonden (in de woestijn, heet het niet geheel juist). Het gerucht daarvan is tot de Filistijnen doorgedrongen. Daarom roepen zij ach en wee. Want onder deze omstandigheden hebben zij tevoren niet gevochten. Toch is hun stemming niet fatalistisch. Zij spreken elkaar moed in en roepen elkaar op om als mannen te strijden en niet tot slaven te worden van de Hebreeën, zoals zij minachtend hun tegenstanders noemen.

En zij winnen in de komende slag. De tegenwoordigheid van de ark heeft niet het gewenste en gehoopte resultaat. De nieuwe nederlaag, die Israël lijdt, is aanzienlijk veel groter dan de eerste. In een radicale vlucht eindigt de strijd. De weerstand is volkomen gebroken.

De ondergang van het leger betekent ook het verlies van de ark. Als buit, als oorlogstrofee, wordt zij weggevoerd. De dragers van de ark komen om. Israëls nederlaag is catastrofaal. Een psalmdichter heeft later deze débacle dichterlijk onder woorden gebracht in Psalm 78 : 60-64.

Aanwijzingen voor de prediking Dit verhaal zegt enkele zeer wezenlijke dingen over God en zijn verhouding tot Israël. Daarin ligt het kerugma van deze perikoop. Allereerst: Israël roept in de nood om God. God moet helpen! Men kan zeggen, dat de nood Israël leert bidden. Maar dit gebed blijft onverhoord. Want God weigert te helpen. God helpt niet automatisch. Hij helpt niet op commando. Hij laat niet over zich beschikken. De ark is wel teken van zijn tegenwoordigheid, maar Hij gaat niet in dit teken op. Gods zaak is ook niet ident met de zaak der mensen, zelfs niet met de zaak van zijn uitverkoren volk Israël. Deze identificatie, voltrokken door Israël en daarna ook door de Filistijnen, is de vrome zonde bij uitstek. Vroom klinkt het stellig, deze roep om Gods nabijheid. Vroom is het ongetwijfeld, dit vertrouwen op Gods hulp.

Alleen, Israël laat God niet God zijn. Het meent God zo bij de hand te hebben, dat het Hem kan aandragen en opstellen, waar het Hem nodig heeft. Dat is de zonde in dit verhaal, deze identificatie van eigen zaak en Gods zaak. Zullen wij zeggen dat zij uit de tijd is, of kennen wij er ook nog de voorbeelden van?

Ten tweede: God gaat op deze identificatie niet in. Hij is niet verplicht Israël voorspoed en succes te geven, al is het ook zijn volk en al draagt het ook de ark als teken van zijn tegenwoordigheid in zijn midden. God laat Israëls zaak ten onder gaan. Zozeer onderscheidt Hij Israëls zaak van de zijne. Wij vergissen ons, als wij menen, dat God aan ons verplicht is, ons zegen in de vorm van geluk, welvaart en succes te geven. Het kan zijn, dat God ver van ons is, als al deze dingen bij ons zijn. En omgekeerd kan het zijn, dat Gods zegen dichtbij is, als deze dingen ontbreken. Maar hoe dan ook, God kan ons met *onze* zaak ten onder laten gaan. Met ons kan het omlaag gaan. En tegelijkertijd kan Gods zaak zegevieren. Zozeer zijn die twee onderscheiden. Als wij bidden: 'Uw Rijk kome', moeten wij dit onderscheid wel bedenken.

Ten derde: In dit verband heeft het er de schijn van, dat niet alleen Israëls zaak, maar ook Gods zaak verloren gaat. Immers, niet alleen het volk wordt verslagen, maar ook de ark wordt buitgemaakt door de Filistijnen. Dat is een wezenlijke trek in dit verhaal. Zover kan God het laten komen, dat Hij verloren schijnt te zijn. Zo machtig is Hij, dat Hij als een geslagene en verslagene aan de kant geschoven schijnt te zijn. God kan zijn zaak in de handen der mensen, in de handen der heidenen overgeven. En daarmee zijn zaak niet prijsgeven, maar doorzetten via crucis. Zij deed Hij eens voor goed in Jezus Christus. Aan het kruis scheen niet onze menselijke zaak, maar zijn goddelijke zaak verloren te zijn, prijsgegeven in de handen der heidenen. Maar deze zelfovergave Gods is zijn overwinning. Op deze wijze is God God, regeert Hij, zet Hij zichzelf en zijn zaak door, door zelfovergave en offer. Alleen zo is God op heilzame wijze bezig in de wereld. Daarin, dat Hij zo in deze wereld present is, in de persoon en op de wijze van de Gekruisigde, ligt zijn zegen. Want daarin is onze zaak, de zaak van ons leven en heil, besloten. Via crucis, via lucis!

1 Samuël 5 : 2–4

Toen namen de Filistijnen de ark Gods, brachten haar in de tempel van Dagon en zetten haar neer naast Dagon. Toen de Asdodieten de volgende morgen vroeg opstonden, zie, Dagon was op zijn gezicht ter aarde gevallen vóór de ark des Heren; zij namen Dagon en zetten hem weer op zijn plaats. Maar toen zij de volgende morgen vroeg opstonden, zie, Dagon was op zijn gezicht ter aarde gevallen vóór de ark des Heren, maar het hoofd van Dagon en zijn beide handen lagen afgehouwen op de drempel, slechts de romp was nog over.

Schriftlezingen: 1 Sam. 5 : 1-5; Kol. 2 : 8-15; Mar. 3 : 7-12.

Tekstkeus De bron, die ons de verhalen over de ark overlevert, vertelt van het verlies van de ark en verbindt daaraan de vertelling van Eli's dood en de geboorte van de zoon van de omgekomen Pinechas, die de naam Ikabod draagt, want de eer is weg uit Israël (4 : 22). Daarna vertelt de bron ons de verdere lotgevallen van de ark.

Uitleg De belangstelling van de verteller is niet politiek of militair van aard (daarop wijzen terecht H. Gressmann en L. Rost). De gevolgen van de nederlaag van Israël worden niet naar de politiek-militaire kant beschreven, hoewel die er ongetwijfeld geweest zullen zijn. Voor het gedecimeerde Israël zal de nederlaag bij Afek een periode van onderworpenheid aan de Filistijnen hebben ingeluid met alle gevolgen van dien: herendienst, brandschattingen enz. Maar daarover lezen wij geen enkel woord. Wij krijgen uit het verhaal de indruk, dat de verovering van de ark het hoofddoel van de strijd was, althans het voornaamste gevolg van de overwinning der Filistijnen. Historisch is dit natuurlijk niet juist, maar voor de verteller is dit aspect zeer belangrijk.

De Filistijnen slepen de buitgemaakte ark naar Asdod, de noordelijkste van hun steden. Daar staat een tempel van een godheid, die de naam van Dagon draagt. Niet alleen Asdod, maar ook Gaza schijnt een Dagontempel bezeten te hebben (Ri. 16 : 23). Aan Asdod valt de eer te beurt, de ark van Israëls God te huisvesten, misschien omdat het het dichtste bij was.

Men heeft vroeger de naam Dagon in verband gebracht met het woord dag, vis, en de godheid afgebeeld met een vissenlijf. De moderne onderzoekers zijn geheel van deze gedachtengang afgestapt en brengen het woord Dagon in verband met dagan, koren. Dagon moet dan een korengod geweest zijn. In de literatuur van Ras Sjamra komt deze godheid al voor. Dagon is geen typisch Filistijnse god geweest, maar een vegetatiegod van voor-aziatische afkomst.

In de tempel van Dagon – dat is wel zijn domein bij uitstek – wordt de ark van de verslagen en gevangen God van Israël opgesteld. Een enkele commentaar meent: op een postament. Maar daarover zwijgt de tekst. Daar ontmoeten elkaar twee goden. De God van Israël ontmoet Dagon op zijn eigen terrein. De spanning is duidelijk voelbaar in het verhaal. Wat er tussen die twee goden gebeurt, wordt niet verteld, maar wel het resultaat van hun treffen. De bewoners van Asdod komen 's morgens in hun tempel en vinden er hun god, dat wil zeggen het beeld van hun god, gevallen. Een proskunesis, een prosternatie, een eerbetoning, geheel onvrijwillig maar blijkbaar onontkoombaar. Dagon raakt met zijn voorhoofd de aarde en bewijst daarmee de hoogste eer aan zijn tegenstander, de God van Israël.

Daarmee eindigt de geschiedenis nog niet. Alsof zij niet hebben begrepen wat hier eigenlijk aan de hand is, nemen de bewoners van Asdod Dagon weer op en zetten hem opnieuw overeind. Dat is een poging, om hun god te rehabiliteren. Maar een poging, die van tevoren tot mislukken gedoemd is! De volgende nacht herhaalt zich de geschiedenis van de vorige nacht. En 's morgens heeft Dagon voor de tweede maal zijn knieval moeten maken. Maar deze tweede keer is nog veel radicaler dan de eerste. Hij is ditmaal onherstelbaar beschadigd. Er is niets meer aan te doen. Zijn handen liggen bij de polsen afgebroken op de drempel van de tempel. Vermoedelijk waren die handen niet langs het lichaam hangende afgebeeld, maar tot de hoogte van de schouders opgeheven. Ook het hoofd is van de romp gescheiden. Dagon is gruwelijk verminkt. Slechts de romp is overgebleven (de moeilijk te vertalen Hebreeuwse tekst zal zo toch wel het beste weergegeven zijn). De verteller knoopt aan dit voorval nog een opmerking vast, waarin hij de tempelcultus, die in zijn tijd voorkwam (zie Sef. 1 : 9), met

deze Dagon-geschiedenis in verband brengt.

De val van Dagon is in de bron van verhalen over de ark de inleiding op een hele reeks verhalen, die alle hetzelfde thema variëren: God, Israëls God, is Heer, ook in het gebied der vreemden. Hij is een Heer, die zijn zaak niet verloren laat gaan in de nederlaag van zijn volk. Hierop zinspeelt Psalm 97 : 7: 'Alle beeldendienaars zullen beschaamd worden, zij, die zich op afgoden beroemen; buigt u neder voor Hem, alle gij afgoden'. Israëls God treedt als overwinnaar te voorschijn. Hij is sterker dan de goden en machten, die Hij ontmoet in deze wereld. Hij ontmaskert de afgoden als àfgoden. Hij zet zijn Rijk, zijn koningsmacht, door.

Aanwijzingen voor de prediking Herzberg maakt in zijn commentaar attent op de humor, die in deze perikoop aanwezig is. Daarmee raakt hij aan de kern van het kerugma van dit verhaal. Het is dezelfde humor als die, welke doorbreekt in Lucas 24 : 13-35, het verhaal van de Emmaüsgangers. De boodschap, die in beide perikopen gebracht wordt, is een overeenkomstige. Het is de boodschap van het 'en toch' van God, de boodschap van Gods overwinning, van de zegevierende macht van God, die al lang de sterkste is. Men kan ook zeggen: de boodschap van de opstanding, van Pasen!

Israëls God meet zich met Dagon. God, die zijn zaak in de handen der heidenen had overgeleverd, ontmoet de afgoden in hun eigen huis. En overwint. Dat is Golgota en het open graf in nuce! Dagon *is* geen partij voor Israëls God. Dagon kan alleen maar vallen. Te midden van zijn vijanden regeert God. Hij leeft en tóónt ook, dat Hij leeft. Hij alleen is God. De afgoden worden door Hem ontmaskerd en aan de kaak gesteld.

De gestalte dier afgoden doet er niet toe. Vegetatiegodheid, demonische macht, bezetenheid door het een of ander – dat maakt niet veel verschil. Afgoden komen overal en te allen tijde voor. Maar Jezus Christus bant hen uit. Hij doet hen vallen, neertuimelen, stukbreken.

Vol humor is de beschrijving van Dagon, die tegen wil en dank God eer betuigt en zijn overmacht moet erkennen. Vol humor is ook de beschrijving van wat zijn vereerders doen: zij zetten hem weer op zijn plaats. Maar iedere goede verstaander weet, dat dit niet zal helpen. Hun doen is van te voren tot mislukken gedoemd. De beslissing is immers al gevallen. Israëls God is de sterkere. Daarom kan niet slagen, wat Dagons aanhangers doen.

Wat mensen doen, ook nu nog, na de opstanding van Jezus Christus, lijkt vaak als twee druppels water op hun doen. De beslissende openbaring Gods heeft plaatsgevonden. De verzoening is tot stand gebracht. Het ongeloof is onmogelijk gemaakt. Het heeft geen toekomst meer. En toch geven wij het een mogelijkheid, een kans. Ongeloof (en dat is de kern van alle zonde) is alleen maar mogelijk als ontkenning van Christus' opstanding. Dan worden wij geïmponeerd, gebiologeerd door dingen, machten, werkelijkheden. Wij worden er door opgejaagd, meegenomen, verblind. Wij zijn dan bezig Dagon weer op zijn postament te zetten. Een van tevoren tot mislukken gedoemde bezigheid. Wat kan het resultaat anders zijn dan dat onze afgoden vallen? En wij met hen?

De humor van de opstanding trekt door deze geschiedenis heen, de glimlach

van de overwinning Gods (Ps. 2 : 4). Geloof is: met God mee lachen, aangestoken door Gods glimlach, geïnspireerd door Gods humor.

Geloof is: de humor van het leven, het mee-weten met God, tegen de dingen en de machten in, het mee-weten van de al lang behaalde en geldende overwinning van Jezus Christus. Daarin ligt de bevrijding van het menselijk leven. Afgoden maken de mens tot slaaf. Maar wie, in de wetenschap van Jezus' overwinning, hen de dienst opzegt, is en wordt en blijft vrij. Afgoden hoeven niet te worden gehoorzaamd. Zij hebben hun meester gevonden.

1 Samuël 6 : 6a

Waarom toch zoudt gij uw hart verharden, zoals de Egyptenaren en Farao hun hart verhard hebben?

Schriftlezingen: 1 Sam. 6: 1–12; Heb. 3: 7–19; Joh. 12: 44–50.

Tekstkeus De tekst wordt ons gegeven door het verloop van de 'Ladenquelle'. L. Rost meent, dat de verzen 5-9 oorspronkelijk niet in deze bron thuis horen. H. W. Herzberg bestrijdt deze mening. (Een behandeling van het laatste gedeelte van de verhalen over de ark vindt men in *Postille* VIII, 1956/57, p. 156 vv.).

Uitleg De gebeurtenissen in de tempel van Dagon hebben getoond, dat God leeft en regeert, ook in zijn exiel. De Filistijnen hebben daaruit echter nog niet de juiste gevolgtrekkingen gemaakt. Zo laat God zijn nabijheid voelbaar worden op een huiveringwekkende manier. Zijn 'hand' drukt zwaar (1 Sam. 5: 7, 9, 12; 6: 3, 5, 9). En dat terwijl aan Dagon de handen zijn geamputeerd! Dit wordt door de Filistijnen gevoeld in de vorm van 'builen'. Hier kan een geslachtsziekte bedoeld zijn, of pokken, of gezwellen in de buik, of, wat men meestal aanneemt, pestbuilen. Vermoedelijk is ook een muizenplaag op het land uitgebroken. Bij het terugzenden van de ark zijn namelijk niet alleen builen, maar ook muizen afgebeeld. Bovendien spreekt de LXX in 1 Samuël 5 : 6 en 6 : 1 over muizen.

De ark als teken van Gods nabijheid blijkt een gevaarlijk bezit te zijn. In Asdod, Gat en Ekron verspreidt zij ongelukken. Nergens kan zij bewaard worden. Zij hoort niet in het Filistijnse land thuis! De God van Israël is voor de Filistijnen gevaarlijk.

Daarom komt de raad van vorsten der Filistijnen overeen de ark terug te zenden. Zij doen dit vanzelfsprekend gepaard gaan met wijgeschenken. Aan de God van Israël moet satisfactie gegeven worden! Volgens de regel: similia similibus curantur worden afbeeldingen van de builen en muizen in goud meegegeven. De ark wordt op een nieuwe, reine wagen geladen. En de trekdieren moeten het bewijs leveren, dat het werkelijk Israëls God is, die toornig is. Twee zogende koeien worden van hun kalveren gehaald en voor de wagen gespannen. Terwijl zij luid loeien, stevenen zij toch regelrecht op het Israëlitische land af. Bij Bet-Semes wordt de wagen opgevangen door Israëlieten.

Iets hebben de Filistijnen toch verstaan: dat het gevaarlijk is, zich te verhar-

den tegen Israëls God. Mensen kunnen het wel proberen, tegen Hem in te gaan maar zij kunnen dit niet volhouden. Verzet tegen deze God betekent alleen maar het verderf van de mens. De mens maakt zichzelf onmogelijk, wanneer hij zichzelf doorzet tegen deze God in. De Egyptenaren hebben het verzet volgehouden tot het einde, de Filistijnen wagen het niet, tot deze uiterste consequentie in hun verzet te volharden. Beter geen tegenwoordigheid van God dan een toornige! Beter geen contact met God dan een verzet tegen Hem. Dat is de oplossing der Filistijnen voor het probleem, waarvoor zij staan.

Aanwijzingen in de prediking Door heel dit gedeelte trekt een zoeken naar een genadige nabijheid Gods. Er is niet alleen maar die genadige nabijheid van God. Zij is zelfs niet de allereerste, de meest voor de hand liggende. De hand des Heren drukt op de Filistijnen. Daaruit blijkt, dat genade geen vanzelfsprekendheid is. Men kan van God niet zeggen: pardonner, c'est son métier. Wil er sprake zijn van een genadige nabijheid van God, dan berust deze op een gebeuren, een daad, een wonder. God kan ook op een andere wijze, toornig, nabij zijn. God is niet verplicht ja te zeggen tegen ons en tegen deze wereld. God kan ook neen zeggen. En zijn toorn is geen droombeeld, maar werkelijkheid. Zijn toorn is het prijsgeven van het menselijk leven aan het onheil. Zijn toorn is onze dood.

De Filistijnen, die lijden onder de druk van Gods toornige presentie, weten geen andere oplossing dan zijn absentie. Deze schijnt hen dragelijker te zijn dan zijn vreselijke presentie. Zij geven aan haar de voorkeur boven zijn tegenwoordigheid. Zo komen zij tot hun besluit de ark te transporteren uit hun land.

De toornige presentie Gods is in de hele bijbel een telkens weerkerende mogelijkheid. Zij wordt alleen uitgesloten en overwonnen door God zelf, in het werk van de verzoening in Jezus Christus. Daar blijkt nog eens, eens voor goed, de ernst van de toorn Gods, het neen tegen de zonde. Het kruis van Golgota is ook daarvan openbaring. God zelf gaat door het diepste heen, voor ons. God doorlijdt zelf de zwaarte van de vloek, in onze plaats. Hij draagt dit alles in zichzelf weg. In Hem zijn wij geoordeeld èn gered.

De Filistijnen willen de toornige God van Israël satisfactie geven. Van hun gezichtspunt uit begrijpelijk, misschien ook wel de enige mogelijkheid. Maar in het Nieuwe Testament gaat het heel anders. Dan is het geen mens, die God satisfactie schenkt. Daar is het God zelf, die in de letterlijke zin van het woord genoeg doet. K. Barth, die het gebruik van het woord satisfactie zeer dubieus acht, geeft de volgende interpretatie, die naar zijn mening de enige bedoeling van het woord satisfactie kan zijn: 'Gott hat in der Passion Jesu Christi, in der Dahingabe seines Sohnes in den Tod das zum siegreichen Kampf gegen die Sünde, sollte dieser Sieg radikal und total sein, Genügende getan: das Genügende zu ihrer Beseitigung und also zur Herstellung der Ordnung zwischen sich als Schöpfer und seinem Geschöpf, zur Herstellung des mit ihm versöhnten, mit ihm im Frieden existierenden neuen Menschen und also zu des Menschen Errettung aus dem Tode. Eben dieses Genügende ist das, was Gott in der Passion Jesu Christi getan hat. Eben darum ist das Gottesgericht, in dem der Richter zum Gerichteten wurde und also die Passion Jesu Christi als solche die für uns geschehene göttliche Versöhnungsaktion' (*KD* IV, 1, p. 280).

Het gebeuren, het wonder van de genadige nabijheid Gods mag en moet verkondigd worden op grond van deze daad. In de plaats van een absentie Gods mag een nieuwe presentie gepredikt worden, in Jezus Christus. En deze als leven, als heil.

Micha 6 : 2b

Want de Here heeft een aanklacht tegen zijn volk
en met Israël wil Hij een rechtsgeding aangaan.

Schriftlezingen: Mi. 6 : 1–8; Kol. 2 : 8–15; Joh. 3 : 14–21.

Uitleg De vorm, waarin ons de woorden van Micha 6 : 1–8 zijn overgeleverd, is die van een twistgeding *(rîb)* tussen de verbondspartners Jahwe en Israël. Het volk schijnt hoogst ontevreden te zijn over wat God doet (en laat!), zodat het zijn God graag ter verantwoording zou roepen.

Vers 1. God is bereid tot het proces! Israël wordt opgeroepen zijn klachten naar voren te brengen, terwijl 'bergen en heuvels' als getuigen fungeren en blijkbaar zo scheidsrechters moeten zijn. Daarmee krijgt het geding een universeel karakter (vgl. Jes. 1 : 2; Mi. 1 : 2, waar *bākèm* toch wel: 'tegen u' (als aanklager c.q. rechter optredend?) betekent. Jahwe vindiceert zich voor de wereld! Sommigen willen *'èt* voor *hèhārîm* veranderen in *'èl*, hetgeen echter zou betekenen, dat een proces tegen de bergen werd aangegaan. Veeleer zijn deze als getuigen bij de *voorgerechtelijke* onenigheid als toehoorders aanwezig (*'èt*: 'te zamen met').

Vers 2. Door middel van de profeet wendt Jahwe zich tot bergen en 'grondvesten van de aarde' om nauwlettend van het geding tussen Hem en Israël getuige te zijn. *Hā'ētānîm*, 'de blijvenden', wordt doorgaans verbeterd in *ha'azînû*, 'luistert'.

Vers 3. In de gestoorde verbondsrelatie is Jahwe de aangeklaagde. Waarom wordt niet gezegd. Mogelijk wordt gedacht aan de druk van de Assyriërs, waardoor ook Samaria dreigt onder te gaan. Jahwe verdedigt zich tegen de aantijgingen van zijn volk, alsof Hij van zijn kant het verbond zou hebben verbroken en in gebreke zou zijn gebleven. In zijn verdediging roept hij Israël op getuigenis tegen Hem af te leggen (*ᶜana be* – einde vers 3 – is niet beslist *terminus technicus* voor het getuigen in de rechtszaal, vgl. b.v. Ex. 20 : 16).

Vers 4–5. God vindiceert zichzelf door te wijzen op zijn heilsdaden (*sidqôt Jhwh*, vs 5), zoals die zich manifesteerden in dé grote verlossingsdaad uit Israëls geschiedenis, de uittocht uit Egypte en in de woestijntocht, waarbij het volk onder Gods leiding ondanks allerlei gevaren naar het beloofde land gevoerd werd. Sittim was de laatste pleisterplaats voor de overtocht over de Jordaan, Gilgal de eerste daarna. Door het gedenken van de heilshistorie moet het volk opnieuw in de gemeenschap met God gaan leven (vgl. *daᶜat sidqôt Jhwh*): '... the act of remembrance is not a simple inner reflection, but involves an action, an encounter with historical events. Each successive generation in Israel

witnessed in faith to a reality which it encountered when remembering the tradition. The biblical events have the dynamic characteristic of refusing to be relegated to past ... The people of God heard his call to obedience not in abstract, but through specific historical moments. Redemptive history is not merely a reflection of Israel's piety – a *Glaubensgeschichte*. Rather, each generation reinterpreted the same determinative events of the tradition in terms of its new encounter' (B. S. Childs, Memory and Tradition in Israel, *Studies in Biblical Theology 37*, London 1962, p. 88–89). 'The present rupture in the relationship of Yahweh with his people stems from Israel's failure to understand the saving acts' (*idem*, p. 56). Op grond van zijn heilsdaden wordt Jahwe van aangeklaagde tot aanklager. Vandaar ook, dat zijn tegenstander tenslotte tot schuldbelijdenis komt en tot de vraag, hoe hij zijn schuld kan boeten (vs 6–7).

Jahwe, tot verantwoording geroepen, verbreekt het contact, ja zelfs de verbondsrelatie niet. Hij is er juist op uit, die te herstellen ('opdat ge de heilsdaden van Jahwe kent': *sidqôt Jhwh* zijn nl. eerder Gods heilsdaden, dan het 'volle recht', waarop Hij aanspraak kan maken. Inderdaad staat ook Jahwe in zijn recht, maar door zijn genadig handelen!).

Aanwijzingen voor de prediking God als genadige God, als God van ons heil kan ongeloofwaardig schijnen op grond van onze ervaring. Ons geduld raakt op en wij willen God wel met de hele wereld als getuige ter verantwoording roepen. Het is een huiveringwekkende zaak, dat wij dat wensen (maar er zijn indrukwekkende voorbeelden van (aan)klachten in de bijbel, vgl. de Psalmen en Hab. 2 : 1), maar het is nog huiveringwekkender, dat God zich wil verantwoorden. Want Hij wil *onze partij* zijn! Dat is de kern van het Evangelie! Hij wordt zelfs *zo* onze partij, dat Hij zich in Christus 'overlevert in de handen van zondaren'. Hij is zo goddelijk, dat Hij zo menselijk onze partij wordt.

Maar hoe pakt dat uit? Gods antwoord op *onze* aanklachten en beschuldigingen is *niet* zijn aanklacht en zijn beschuldiging jegens ons. God antwoordt ons met zijn *heils*daden! Wij worden in onze aanklachten en vragen, in ons proces met Hem, teruggeworpen op het evangelie van zijn liefde voor ons. Gods antwoord is zijn liefde, nieuwtestamentisch: Jezus Christus. Tegenover zijn aanklagers staat God zo 'zwak' en zo 'sterk' als Jezus Christus is. Tegenover de meest beslissende heilsdaden van God (de uittocht uit Egypte in het Oude Testament; Jezus Christus in het Nieuwe Testament) voltrekt zich de situatie, dat wij van aanklagers tot aangeklaagden worden, van mensen, die het gelijk aan onze kant wanen tot mensen, die ongelijk hebben. Gods heilsdaden (in het bijzonder Jezus Christus) zijn de grote aanklacht tegen ons persoonlijk leven, onze maatschappij en onze politiek, het protest tegen ons protest. Maar Hij, die de grote aanklacht tegen ons is, is tegelijk degene, die ons (aanklagers van God die wij zijn) wil accepteren, zoals wij zijn, in dezelfde liefde, waardoor Hij onze partij wilde worden.

Als God partij in ons leven wordt, gaat het door de diepte heen. Wij krijgen niet gelijk! Maar wij worden ook door deze diepte heen opgewekt tot een leven met God, in de levensgemeenschap met Hem, in de kennis des Heren (Mi. 6 : 8).

Amos 5 : 4b

Zoekt mij en leeft.

Schriftlezingen: Am. 5 : 4–6, 14–15; Jac. 1 : 19–27; Mat. 6 : 24–34.

Uitleg Na de rouwklacht over Israëls ondergang (5 : 1–3) volgt, te beginnen met vers 4, een nieuwe perikoop. Daarin wordt het 'zoeken van Jahwe' gesteld tegenover het 'zoeken van Betel' en andere cultusplaatsen. Het 'zoeken van Jahwe' brengt 'leven', het ware heil in de gemeenschap met God (Deut. 30 : 15). Heil kan echter volgens Amos niet van het 'zoeken van Betel' verwacht worden. Aangezien 'leven' in vers 5 niet herhaald wordt, ligt de klemtoon kennelijk op de term *daraš* ('zoeken').

Op het eerste gehoor moeten de woorden 'Zoekt Jahwe en leeft' door Amos' tijdgenoten cultisch zijn verstaan. 'Jahwe zoeken' betekent op een aantal plaatsen in het Oude Testament: naar het heiligdom gaan om daar door de *tora* van de priesters antwoord van God te ontvangen (Gen. 25 : 22; Ex. 18 : 15). Duidelijk is dat ook bedoeld, als in vers 5 sprake is van Betel, Gilgal en Berseba. Datzelfde vers laat nu echter zien, dat de profeet aan *daraš* in vers 4 in de eerste plaats een andere betekenis toekent: Jahwe dienen, leven naar zijn Wet. Wat daarmee in concreto bedoeld is, wordt nader uitgewerkt in vers 14–15 (en negatief in vers 7; 10–12. Vers 8–9 en 13 zijn latere toevoegingen). In vers 14 wordt als object van *daraš* niet Jahwe, maar het 'goede' genoemd. Daarmee is niet een 'Allerweltsbegriff des Guten' bedoeld, want 'het goede' is in het Oude Testament identiek met de *mišpat* van Jahwe: 'Für das AT steht mit dem "Guten" Gott selbst auf dem Spiel, und damit auch der Mensch. Es gibt keine Gotteserkenntnis am "Guten" vorbei. Das Tun des Guten ist Gotteserkenntnis, und Gotteserkenntnis ist Tun des Guten. Und dieses Gute ist auch insofern kein Allerweltsbegriff, als sich seine Erwähnung stets auf eine konkrete Verkündigung bezieht....' (Th. Lescow, *Micha 6 : 6-8*, Stuttgart 1966, p. 45). De gelovigen, die zo trouw hun godsdienstige plichten vervullen, worden hier opgeroepen tot bekering, opdat 'het recht als water zal golven en gerechtigheid als een immer vloeiende beek' (5 : 24).

Het zou onjuist zijn in deze verzen een tegenstelling te zien tussen cultische en zedelijke religie, c.q. tussen heidendom en Jahwisme. Ook in Betel wordt Jahwe vereerd (1 Kon. 12 : 26 v.v.); evenzeer in Gilgal (1 Sam. 7 : 16; 10 : 8; 11 : 14–15 enz.). De 'God der vaderen' heeft zijn heiligdom in Berseba (Gen. 26 : 23–33). Het valt (bij de afwijzing van het zoeken van Betel, Gilgal en Berseba) namelijk op, dat Amos niet zegt, waar men Jahwe dan wel moet 'zoeken'. 'In de omstandigheden van die dagen en voor die bepaalde mensen was volgens Amos het zoeken van Jhwh iets geheel anders dan het bezoeken van de cultusplaatsen, ja in zekere zin sloot het een het ander uit ... men ontwijdt de naam van Jhwh doordat men zijn geboden met voeten treedt – men had in de cultusplaatsen een gevaarlijk heidendom binnengehaald. Daarom is voor Amos het bezoeken van die heiligdommen levensgevaarlijk: men meent Jhwh te zoeken. En inderdaad, men vindt Jhwh wel, maar men vindt Hem in zijn oordeel' (Dr. K. Roubos,

Profetie en cultus in Israël, Wageningen 1956, p. 76). Want 'dieser Kult mit seinen Wallfahrten, Opfern und Gebeten beruhte im letzten Grund doch irgendwie auf menschlichen Interessen; man suchte sich die Gunst der Gottheit zu erwerben und sich ihres Segens für das kommende Jahr zu vergewissern; dienten doch die Riten der Ackerbaureligion vornehmlich dazu, die Fruchtbarkeit der folgenden Ernte zu sichern. So ist die Selbstbehauptung des Menschen, die Erhaltung seiner Lebensexistenz, mit einem Wort: die Sicherung des "Heils" letztes Motiv und Ziel dieses Kultus, in dem Gott und die Gemeinschaft des Menschen mit ihm letztlich menschlichen Zwecken dienstbar gemacht wird. Für Amos liegen die Dinge genau umgekehrt. Gott will um seiner selbst willen gesucht werden, er ist nicht Diener und Mittler ausser ihm liegender Zwecke menschlichen Lebens, sondern Selbstzweck. Das ist der Sinn, wenn Amos die Forderung Gott zu suchen und zu leben auf die, auch in der stilistischen Gleichsetzung der Formen erkennbare gleiche Ebene stellt. Leben heist Gott suchen, heisst Gemeinschaft mit ihm haben. Alles andere – so dürfen wir im Sinne des Neuen Testaments (Mat. 6 : 33), aber auch im Sinne des Amos ergänzen – ergibt sich aus dieser Grundposition von selbst. Gott allein steht im Mittelpunkt dieser Denkweise, er ist Grund und Ziel alles Daseins, auch im Kult' (A. Weiser, Amos, *ATD* 24, 3e druk, p. 160). Omdat de hier genoemde mentaliteit de tempelgangers beheerst, heeft Amos in 4 : 4–5 hun eredienst ronduit *afval* van God genoemd. In het paradoxale *daraš* roept hij hen op zó God te vereren en te dienen, dat zij doen, wat *Hij* wil. Dat sluit het cultische zoeken niet uit, mijns inziens ook niet bij Amos, hoewel zijn uitspraken sterk anti-cultisch klinken (vgl. 5 : 21 v.v.). Maar het één is niet zonder het andere: de eredienst in de tempel zet zich voort in de eredienst van het leven van elke dag (7 : 10–12; vgl. Jac. 1 : 27). Zó is het zoeken van Jahwe (vs 4) hetzelfde als het 'zoeken van het goede' (vs 14). Dan ook zal het 'God met ons' waar zijn, dat de tempelgangers zo graag in de mond nemen (vs 14) en bestaat er de mogelijkheid, dat het kwaad zal worden afgewend (vs 15), dat door middel van een striemend woordenspel in vers 5b en nog omvattender in (het t.o.v. 4–5 secundaire?) vers 6 wordt uitgesproken (mogelijk is in plaats van *kā'ēš bā'ēš* te lezen).

Aanwijzingen voor de prediking De prediking van Amos moet zijn toehoorders vreemd, onbegrijpelijk, ja godslasterlijk in de oren hebben geklonken, 'zoo ongeveer als wanneer iemand tot de christelijke gemeente zou zeggen: "gaat overal heen maar niet naar de kerk" ' (Prof. Dr. L. H. K. Bleeker, *Hosea, Amos (TU)*, Groningen 1932, p. 91). Het profetisch protest tegen het 'gebruik' van God als de onaantastbare Garant voor ons persoonlijk heil en tegen de godsdienst als cultuurverschijnsel en vrijblijvende gewoonte moet en mag in de gemeente niet ontbreken. Het 'zoeken van God' mag niet opgaan in traditionele religieuze, als heilverschaffend beschouwde 'structuren'. Aan de andere kant moeten wij in de prediking terdege oppassen voor valse alternatieven, b.v. door sociale gerechtigheid en 'medemenselijkheid' te stellen *tegenover* de kerkgang. Het 'getrouw zijn onder de bediening van het Woord en van de sacramenten, het volharden in het gebed en in het lezen van de heilige Schrift' behoort evenzeer tot het 'zoeken van Jahwe' als het doen van het goede (vgl. 5 : 14). Als dit èn-èn niet

onderstreept blijft, belanden wij maar al te gauw in het idealisme van de moraal, dat al even wezensvreemd aan het ware 'zoeken van Jahwe' is als de egocentrische godsdienstigheid, die door Amos striemend gelaakt wordt. Dan gaan wij gemeente en wereld opjagen met de wet van het idealisme.

Wij mogen het ook niet zo voorstellen, alsof verlangen naar heil onbijbels is. Dat heil mogen en moeten wij zelfs zoeken (Filp. 2 : 12). De kwestie is, dat wij ons vergissen in wat wij als ons heil zien. Waar wij het menen te vinden, vinden wij veeleer ondergang en oordeel (5 : 5–6). Dat ons heil in God gelegen is en in een leven naar zijn wil, niet in een zeggen: Here, Here, maar in een doen van *de wil van de Vader*, die in de hemelen is, moeten wij 'in de tempel' leren. Ons zoeken moet *eerst* gericht zijn op *Gods* Koninkrijk en *zijn* gerechtigheid (Mat. 6 : 33) en dan zullen ook die dingen, waarover wij bezorgd zijn, ons *bovendien* geschonken worden. De verzoeking ligt hierin, dat wij wat het eerste is *tot ons onheil* niet het eerste laten. Wie zich echter van zijn egocentrische godsdienstigheid *bekeert* tot het zoeken van God, zal ook 'het goede' zoeken, dat wil zeggen zijn wil. Dit zoeken brengt het 'leven', het heil, de blijvende gemeenschap met God.

Ezra 8 : 21–23

> Toen riep ik daar, bij de rivier Ahava, een vasten uit om ons te verootmoedigen voor onze God, en van Hem een voorspoedige tocht af te smeken voor ons, onze kinderen en al onze have. Want ik had mij geschaamd van de koning een leger en ruiters te vragen om ons te beschermen tegen vijanden onderweg; wij hadden namelijk tot de koning gezegd: De hand van onze God is ten goede over allen die Hem zoeken, maar zijn macht en zijn toorn zijn tegen allen die Hem verlaten. Dus vastten wij en smeekten onze God hierover, en Hij liet Zich door ons verbidden.

Schriftlezingen: Ps. 107 : 1–9; Luc. 9 : 57–62; Rom. 8 : 31–39.

Tekstkeus Het geloof maakt geen terugtrekkende bewegingen. Wie a zegt moet ook b zeggen. A is de belijdenis, b de consequentie daarvan. Tussen a en b ligt het gebed.

Uitleg Terwijl de hoofdstukken 1–6 van het boek Ezra in hoofdzaak gaan over de eerste terugkeer van Joden uit Babel naar Jeruzalem (538) onder leiding van Sesbazzar, Zerubbabel en Jesua, verhalen de hoofdstukken 7 en 8 over een tweede 'aliya' onder leiding van Ezra, de schriftgeleerde. Tussen beide ligt een tijdperk van 80 jaar. De motieven van de Perzische koning zijn beide malen dezelfde. Ging het Cyrus om de dienst van 'de God des hemels die te Jeruzalem woont', ook Arthasasta (Arthaxerxes 464–424) heeft geen ander dan godsdienstig motief (zie 7 : 11–26). Evenals vroeger onder Cyrus had de terugkeer van de ballingen natuurlijk tal van politieke en economische consequenties; daarom zal niet ieder van de gemengde landsbevolking deze 'terugkeer' (aldus van het

standpunt der Joden uit) of 'immigratie' (aldus van het standpunt der landsbevolking uit) hun komst met vreugde tegemoetgezien hebben.

De tocht naar Jeruzalem is natuurlijk niet van gevaren ontbloot. Hij moet gemaakt worden over een afstand van een anderhalfduizend km. De karavaan is bovendien rijk beladen met geld en goederen. Een aantrekkelijke gelegenheid voor roofbenden om buit te maken!

Zulk een tocht vraagt niet alleen belangrijke organisatorische voorbereidselen, maar inzonderheid een geestelijke toerusting. Daarvoor roept Ezra zijn tochtgenoten bij elkaar voor een bidstond bij de rivier Ahava. Deze moet wel een van de bevloeiingskanalen in de buurt van Babel geweest zijn. Daar roept Ezra een vasten uit: a. ter verootmoediging, b. tot gebed. Nergens schrijft de tora het vasten voor, het werkwoord *sûm* of het substantief *sôm* zoekt men daarin tevergeefs. Alleen op Grote Verzoendag zal de Israëliet '*inna nafsjo*', d.i. zichzelf onthoudingen opleggen (Lev. 16 : 29), nl. door vasten, gelijk nog altijd op de Grote Verzoendag gebeurt. Zie ook Psalm 35 : 13 in het Hebreeuws. Overigens wordt in het Oude Testament verscheidene malen van vasten gesproken bij nood, boete en rouw. In Jona en Joël geschiedt het in het kader van berouw en bekering (Jona 3 : 5, 8; Joël 1 : 13, 14; 2 : 12), in het boek Ester wegens rouw (4 : 1–3) en ter ondersteuning van Ester bij haar riskante gang naar de koning (4 : 16). Het vasten moet er aan meewerken, dat men onder afzien van lichamelijke behoeften en verlangens de geest sterkt. Door vasten bereidt Daniël zich voor op het ontvangen van openbaringen (Dan. 9 : 3; 10 : 2 v.). Er is echter vasten en vasten (Jes. 58 : 3–6, Mat. 6 : 16–18). De reformatoren Luther en Calvijn bevalen onder bepaalde omstandigheden het vasten aan. Calvijn b.v. aldus: 'Wederom, wanneer er pestilentie of hongersnood of oorlog begint te woeden, of indien er op andere wijze een of andere ramp het volk boven het hoofd schijnt te hangen, ook dan is het de plicht der herders de kerk tot vasten op te wekken en ootmoedig des Heren toorn af te bidden' (*Institutie* IV, 12, 17). De vergadering van Ezra vast ter verootmoediging, d.i. belijdt daarmee haar geringheid en onwaardigheid. 'God wederstaat de hoogmoedigen, maar de nederigen geeft Hij genade' (Jak. 4 : 6). Zelfs wie zich om Gods wil in een gevaarlijke situatie begeeft, mag daaruit nog geen rechten bij God claimen. Verder smeken de reisgenoten van Ezra een voorspoedige tocht af, een *derek jesjara*, letterlijk een rechte weg, d.i. een weg die rechtstreeks tot het doel leidt (Spr. 14 : 12) of een weg die effen is, waarop men niet struikelt (Jer. 31 : 9).

Zuiver menselijk gezien is de positie van Ezra en de zijnen zwak. De koning heeft geen geleide van voetvolk of ruiters toegezegd of verschaft. Nehemia had deze wel (Neh. 2 : 9). Ezra had zich nl. geschaamd de koning daarom te vragen. Had hij zich flink willen voordoen tegenover de koning? Te flink misschien? Neen, hier gold hem een overweging van echt geestelijk gehalte: hij had tegenover de koning in het geloof hoog opgegeven van de 'hand' van God. De hand van God is het symbool van zijn leiding (Ps. 139 : 10) en kracht (Ps. 136 : 12), zij betekent bescherming en geborgenheid (Ps. 80 : 18; Joh. 10 : 29) of verlossing (Jes. 59 : 1). Behalve dat de hand van God met iemand kan zijn, kan zij ook tegen iemand zijn (Hand. 11 : 21; 13 : 11). De uitdrukking 'de hand' is kenmerkend voor Ezra en Nehemia (Ezra 7 : 6, 9, 28b; 8 : 18, 31; Neh. 2 : 8, 18).

'Die Hem zoeken' zijn degenen, die tot Hem bidden, die in moeilijke of beslissende momenten Hem de uitkomst vragen. Dat werkwoord 'zoeken', Hebr. *biqqēsj*, komt in onze perikoop driemaal voor. Het is dus wel een van de kernwoorden. In de vertaling komt dit niet door, daar het telkens door een ander woord vertaald is: vers 21 afsmeken, vers 22 zoeken, vers 23 smeken. 'En hij liet zich door ons verbidden'. De ni. van '*atar* (bidden, afsmeken) heeft toleratieve betekenis: zich laten bidden, zich laten afsmeken. Het gebed brengt als het ware iets bij God in beweging, werkt op Hem in (vgl. ook het 'berouw' van God in de bijbel). Deze reactie, beweeglijkheid van God is geen aantasting, maar verrijking van het woord van Jakobus: 'Bij wie geen verandering is of schaduw van omkering' (Jak. 1 : 16, S.V.). Dat God zich had laten verbidden werd door Ezra achteraf onderkend uit de voorspoedige aankomst te Jeruzalem. De verhoring van het gebed wordt in 8 : 31 aldus beschreven: 'en de hand van onze God was over ons en Hij redde ons uit de macht van vijanden en struikrovers' (N.B.G.: 'en redde ons' met 'hand' als subject is onjuist, want 'hand' is in het Hebr. vrouwelijk, er staat niet *tassilenu* maar *jassilenu*, 3e pers. m.e.).

Aanwijzingen voor de prediking

1. Wij hebben in deze perikoop een voorbeeld van wat geloof is: Het vaste vertrouwen op God, dat niet rust op onze verdiensten of waardigheid, maar op de trouw en genade van God, die Hij ons in het Evangelie bekend maakt. Voor Ezra gold de belofte van Jesaja 52 : 12: 'De HERE gaat voor u heen en uw achterhoede is de God van Israël'.

2. Wil het geloof meer zijn dan vroom, vrijblijvend gepraat, dan zullen de consequenties getrokken moeten worden. De kwestie van de geloofwaardigheid van de kerk in de wereld hangt daar ten nauwste mee samen. In de praktijk van het leven breken wij dikwijls – publiek en verborgen – met de Heer, die wij zoeven krachtig beleden hebben. Ezra schaamt zich ervoor zijn belijdenis van de 'hand' des Heren in te ruilen voor een belijdenis van de hand van de koning door nu van hem te vragen wat hij enige minuten geleden nog van zijn God zei te verwachten. Hij schaamde zich zijn God te verloochenen en diens eer aan te tasten. Want in zulke gevallen gaat het niet om de goede naam van de kerk of de christen, maar om de naam van God, dat die om onzentwil niet gelasterd wordt. Er is een goede en een slechte schaamte (Mar. 8 : 38, 2 Tim. 1 : 8). Het geloof maakt geen terugtrekkende bewegingen.

3. De weg van het geloof is echter de 'nauwe weg' (Mat. 7 : 14 S.V.). Dat heeft Ezra ondervonden. De weg naar Jeruzalem was een weg van vele verdrukkingen, een weg van vijanden en struikrovers. De verdrukkingen behoren bij de weg: wij moeten door vele verdrukkingen het Koninkrijk Gods binnengaan (Hand. 14 : 22). 'De verdrukking is de weg – en dit is het verblijdende: dat het dus geen eigenschap van den weg is, dat hij de verdrukking is, maar een eigenschap van de verdrukking dat zij de weg is... De twijfel wil de lijder wijsmaken, dat het toch wel mogelijk zou zijn om een andere weg te gaan. Maar als de verdrukking de weg is, is het immers onmogelijk een andere weg te gaan... Het zijn de woorden van de Heer zelf: de weg is nauw die tot het leven leidt; en als Hij dit gezegd heeft staat het eeuwig vast' (Kierkegaard).

Ezra heeft de moed van het geloof om op het beslissende moment alleen te staan, zoals Paulus (2 Tim. 3 : 16–19), Luther en vele ongenoemde en onbekende anderen (Matteüs 10 : 38).

4. Tussen de geloofsbelijdenis en de praktische geloofsbeslissing staat het gebed. Het geloof maakt het zoeken en smeken, het vasten en bidden niet overbodig. Hiervoor wijzen wij nog graag op de vragen 116 en 117 van de Heidelbergse catechismus, waarin wij de tekst van vandaag treffend weerspiegeld vinden.

Nehemia 8 : 11

...want de vreugde in de Here, die is uw toevlucht.

Schriftlezingen: Jes. 54 : 4–10; Filp. 2 : 12–18; Luc. 10 : 17–20.

Tekstkeus De vreugde neemt in de bijbel een zeer grote plaats in. Groter dan dikwijls in onze prediking en in het leven van de gemeente. Wij zouden haar in de boeken Ezra en Nehemia zeker niet in de eerste plaats zoeken. Nu komen wij haar in het boek Nehemia juist tegen met een verrassend perspectief.

Uitleg Op de eerste dag van de zevende maand, d.i. de maand Tisjri (sept.-okt.), nieuwjaarsdag, komt de gehele gemeente bijeen op het plein vóór de Waterpoort. Deze poort leidde naar de bron Gichon, die ongeveer 200 m zuidelijk van de poort lag. De schriftgeleerde Ezra leest de gemeente uit de wet des Heren voor. Deze lezing duurde van zonsopgang tot na de middag, dus ten minste zes uur lang! Een voorbeeld, dat nu geen aanbeveling verdient. Men denke trouwens aan Paulus' lange rede in Troas en de slaap van Eutychus (Hand. 20). Maar in Jeruzalem blijft de gemeente luisteren als geheel bij het Woord betrokken. Ook de vrouwen nemen aan de samenkomst deel, die een uitgesproken liturgisch karakter draagt. Ezra staat op een soort van houten preekstoel, een platform waarop ook nog plaats voor anderen was. De orde van de dienst is als volgt: 1. Ezra brengt de wet vóór de gemeente, 2. Plechtig opent hij het boek, 3. Het volk staat op (het zat gehurkt), 4. Ezra looft God (zie b.v. Ps. 72 : 18, 19), 5. Het volk antwoordt met opgeheven handen: Amen, amen (zie Ps. 72 : 19 en Ps. 106 : 48 slot), 6. Het volk knielt neer met het aangezicht op de grond, 7. Het volk *staat* elk van hen op zijn plaats, 8. Ezra, Nehemia en de Levieten lezen en onderrichten uit de tora.

Het volk weent bij het horen van de wet, omdat het verslagen is als het hoort wat God in zijn wet van hen eist en diep onder de indruk is vanwege de afstand tussen Gods wet en hun daden. Het schrikt voor de gedreigde oordelen (zie 2 Kon. 22 : 18–20). Deze heilzame uitwerking op de harten van de gelovigen dreigt toch in een eenzijdige, dus ongewenste richting te gaan. Want de wet brengt wel kennis der zonde en daarmee droefheid en verslagenheid, maar God wil niet dat de mens bij zijn droefheid blijft staan of daarin òndergaat. Hij heeft geen lust in de dood van de zondaar, maar daarin dat hij zich bekeert en leeft

(Ez. 18 : 23). God had deze Nieuwjaarsdag als een feestdag gegeven. Maar Ezra had ingezien dat de vreugde van deze dag niet echt kon zijn, als het volk niet luisterde naar Gods gebod. Dit is echter niet een op zich zelf staande cultische of zedelijke eis maar een gave van het verbond. Eerst had God zijn volk verlost, daarna en op grond daarvan zijn wet gegeven als regel van het verbond. Feestdag en wet zijn geen tegenstellingen. De droefheid naar God is als het ware het voorportaal der vreugde. De treurenden worden zalig gesproken (Mat. 5 : 4). Daarom wordt het volk aangespoord vreugde te bedrijven met goede maaltijden. Bij dit feestvieren mogen de behoeftigen niet vergeten worden. Als de armen gebrek zouden lijden, wordt het feest in zijn wezen aangetast en kan de dag niet voor de Heer heilig, d.i. voor Hem afgezonderd en Hem gewijd heten. Want God vereenzelvigt zich met de armen en ellendigen (Mat. 25 : 31–46). Men zie ook Nehemia 5 en het sterke sociale karakter van Deuteronomium. Als één lid lijdt, lijden alle leden.

'De vreugde des Heren die is uw toevlucht'. Het woord hier voor 'vreugde' gebruikt, *chedwa*, is een Aramees leenwoord. Het komt in het Oude Testament slechts voor in het jongere Hebreeuws, in onze tekst en nog eenmaal in 1 Kronieken 16 : 27. Het Hebreeuwse woord is *simcha*. 'De vreugde des Heren kan twee betekenissen hebben: 1. de vreugde van de Heer zelf (gen. subj.), 2. de vreugde in de Heer (gen. obj.). Van Selms kiest voor de gen. subj.: 'Op een feestdag verheugt Jahwe zich, die blijdschap beduidt genade en zegeningen voor zijn volk. Derhalve is enkel vreugdebetoon op zijn plaats'. Noordtzij idem. De meeste uitleggers kiezen voor de gen. obj. (Siegfried, Batten, Rudolph, De Fraine). De kanttekeningen bij de Statenvertaling drukken dat aldus uit: 'De oorzaak, die God u geeft om blijde te zijn over zijn voorgaande en tegenwoordige weldaden moet uwe consciëntiën troosten en u goede moed geven'. In mijn kanttekeningen op de vert. van het N.B.G. heb ik voor de gen. obj. gekozen omdat de vreugde gesteld wordt tegenover de droefheid van het volk, in welker plaats zij komen moet. Deze vreugde is hun *ma'oz*. Dit woord wijst op een plaats waar men veilig en geborgen is, een onaantastbare vesting. Zo heet God in Jeremia 16 : 19 (mijn burcht), Psalm 31 : 5 (veste), Psalm 43 : 2 (toevlucht). Nahum 1 : 7 zegt dat JHWH goed is, een *ma'oz* ten tijde van benauwdheid en in Nahum 3 : 11 zoekt men een *ma'oz* tegen de vijand. Zo wordt het volk in Jeruzalem door de vreugde in de Heer beschermd tegen zijn nood en angst. De droefheid wordt hier dus voorgesteld als een macht die aanvalt. Deze aanval wordt gestuit door de vesting: vreugde in de Heer. Is de dag *qadosj* voor onze Heer, d.i. gewijd aan onze Heer, dan past daarbij, dat men de Heer met vreugde dient en voor zijn aangezicht met gejubel komt (Ps. 100 : 2). Numeri 29 : 1 verklaart 1 Tisjri tot een *jom teroe'a*, d.i. een dag van trompetgeschal. Numeri 10 : 10 zegt dat de stoot op de trompet moet dienen om het volk bij JHWH in herinnering te brengen. De trompetten 'moeten tenslotte JHWH's helpend gedenken opwekken' (W. Schrotthoff, '*Gedenken*' *im Alten Orient und im AT*, p. 323). In het Jodendom is 1 Tsijri als eerste dag van de tien ontzagwekkende dagen een dag van inkeer, maar het is een *jom tob*, een feestdag, waarop niet gevast mag worden. Ook in Nehemia 8 is het een dag van inkeer, maar de vreugde in God moet alles overheersen.

Aanwijzingen voor de prediking

1. Het Evangelie is een vreugdeboodschap tegen de donkere achtergrond van de menselijke schuld. Uit de wet is de kennis der zonde. Maar de wet mag niet als iets negatiefs tegenover het Evangelie geplaatst worden. Ten eerste omdat het oudtestamentische begrip *tora* wijder is dan ons begrip wet; ten tweede: 'Het besef van zonde is de eerste schrede tot het heil' (Max Brod, *Heidentum, Christentum Judentum* I, p. 183); ten derde: Het Evangelie stelt de wet niet buiten werking, ook al kan zij de mens het heil niet schenken. Ongepast, wijl theologisch onhoudbaar en misverstand wekkend, is dus de eens in een christelijke preek gebruikte uitdrukking: 'Ik veeg mijn voeten af op de wet'. 'Duidelijk is, dat hij (Paulus) goede werken van zijn catechumenen eist, aldus 1 Tessalonicenzen 4 : 2 vv.: Want gij weet welke voorschriften wij u gegeven hebben door de Here Jezus. Want dit wil God: uw heiliging, dat gij u onthoudt van de ontucht, dat ieder lere zich een vrouw te verkrijgen, ingetogen en in ere, niet in zinnelijke hartstocht zoals de heidenen, die God niet kennen, dat niemand in zaken overtreedt en zijn broeder afzet, enz.' (Max Brod, *a.w.*, p. 184. De vertaling van 1 Tessalonicenzen 4 : 2 is naar die van Max Brod. Max Brod is een joodse schrijver, die Paulus in bepaalde opzichten tegen allerlei, ook joods misverstand verdedigt).

De vreugdeboodschap van het Evangelie is in Jezus Christus vervuld... 'Want zie, ik verkondig u grote blijdschap'. Vreugde wordt gewekt door het Evangelie van de vergeving der zonden in de gemeenschap met de levende Heer door de Geest, die ons tot nieuw leven wekt, 2 Korintiërs 5 : 17. Hoezeer de vreugde tot het wezen van het Evangelie behoort, blijkt uit de opwekking tot vreugde die door heel de bijbel weerklinkt.

'De gehele verplichtende ernst van de verbondsverhouding tussen Jahwe en zijn volk, de gehele somberheid van de tegen dit volk telkens opnieuw geheven aanklacht..., de boeteroep van Johannes de Doper... dat alles betekent geen onderdrukking der vreugde... juist van deze donkere plaatsen uit straalt de vreugde. Waarom? Omdat God de Schepper en de Heer des levens aan het werk is en het woord voert, de verloren zaak des mensen uit diens hand neemt en tot de zijne maakt en... barmhartig voor hem intreedt... Wat "men" voor vreugde houdt, is hier duidelijk door een catalysator heengegaan: aan de ene kant afgebroken tot de grond en aan de andere zijde opnieuw weer opgebouwd... Christus is opgestaan: Hij is waarlijk opgestaan! Vreugde vóór de Heer, òm of in Hem is ze nu, vreugde om zijn heil, zijn genade, zijn wet, zijn ganse doen...' (Karl Barth, *KD*. III/4, p. 427 v.).

2. 'De toetssteen van de echtheid van deze vreugde bestaat daarin, dat wij haar niet voor onszelf alleen willen houden, maar anderen daarin willen laten delen. Zoals Ezra de gemeente opriep om de armen niet arm te laten, maar hen deelgenoten te maken van de vreugde. Wij denken dan wellicht in de eerste plaats aan de geestelijke vreugde, die door het geloof geschonken wordt. Maar de vreugde omvat ook en drukt zich uit in de dingen van het tijdelijke leven, die wij in een nieuwe dimensie zien ...'echte, aardse, menselijke vreugde is ze nu pas recht: oogstvreugde, bruiloftsvreugde, feestvreugde, overwinningsvreugde – vreugde niet slechts van de inwendige, maar ook van de uitwendige mens... Maar

niet mag over het hoofd gezien worden, dat het de mens, die de bijbelse boodschap hoort en ter harte neemt, niet geoorloofd is, maar uitdrukkelijk verboden, een niet-blij mens te willen zijn' (Barth, *a.w.* III/4, p. 428). Van hieruit moet weer aan Ezra gedacht worden, die de blijdschap, die zich uit ook in het zuiver menselijke vlak, als eten, drinken, welvaart, ook verder gedragen wil zien aan hen die arm zijn, waar ook ter wereld. Want God heeft de wereld liefgehad en het feest moet bereid worden voor allen, naar het voorbeeld van de Heer zelf. Zie Jesaja 26 : 6-9.

3. De vreugde in de Heer is onze sterkte, onze burcht. Zij bergt, beveiligt ons tegen de droefheid en de wanhoop. Want de Heer is boven alle machten en het is de vreugde *van* de Heer zijn heil mede te delen. De vreugde in de Heer is de vreugde over de liefde en het verbond. 'Wat zijne liefde wil bewerken, ontzegt Hem zijn vermogen niet'.

Jesaja 63 : 9a

In al hun benauwdheid was ook Hij benauwd

Schriftlezingen: Jes. 63 : 7-16; Filp. 2 : 5-11; Mat. 26 : 36-39.

Tekstkeus De teksten voor de volgende schetsen zijn alle genomen uit één klaaglied, een prachtig schriftgedeelte, rijk aan verschillende aspecten. De teksten stellen telkens een van deze aspecten centraal. In *Postille* XV heeft dr. P. J. v. Leeuwen dezelfde perikoop genomen, maar anders toegespitst dan hier gebeurt. Men zie echter ook zijn exegese. Als men niet opziet tegen een lange oudtestamentische schriftlezing, kan men overwegen, of men niet vier achtereenvolgende zondagen het hele lied wil lezen.

Men kan zich afvragen, of het juist is dit tekstkritisch onzekere vers als preektekst te kiezen. Maar de gedachte er in uitgedrukt, is zo zeer in overeenstemming met het bijbelse denken, dat ik dat in dit geval verantwoord acht.

Uitleg De meningen over de vraag, of Jesaja 63 : 7-64 : 12 oorspronkelijk een zelfstandig lied was, of dat het steeds deel heeft uitgemaakt van het grotere geheel van Jesaja 56-65, zijn verdeeld; derhalve bestaat ook geen eenstemmigheid over de datering. Volgens sommigen (b.v. Volz, Eissfeldt, Weiser, Muylenberg) stamt het uit het begin van de Babylonische ballingschap, anderen (Sellin, Elliger) plaatsen het kort na de terugkeer, vóór de tempelbouw van Serubbabel (520), weer anderen volgen Duhm in zijn late datering van ongeveer 450. Ook is het omstreden, of het oorspronkelijk een liturgisch klaaglied was. Waarschijnlijk zal men in deze vragen nooit volledige zekerheid krijgen.

Het opschrift 'Het gebed van een boeteling' is misleidend; hier is een klaaglied van het volk, in wiens naam de onbekende profeet spreekt. Daardoor gaat het 'ik' ook ongemerkt over in het 'wij'. Het opvallende van deze klaagzang is, dat de uiterlijke nood sterk op de achtergrond treedt; de klacht richt zich primair op het zich verbergen van God. Verder valt op, dat deze klacht als een loflied begint; in een opeenhoping van termen: gunstbewijzen, roemrijke daden, goedheid, barmhartigheid, wordt de herinnering aan de exodus opgeroepen. Wel is

de verwijzing naar het verleden een vast bestanddeel van de oudtestamentische klaagliederen, maar hier gebeurt dat zeer indringend en bewogen. Tegen deze achtergrond steekt de Godverlatenheid van het heden des te sterker af en wordt ook de schuld van het volk des te meer openbaar. Maar dat is niet het belangrijkste. De klacht richt zich niet tot een onbekende God, maar tot die God, die zich in het verleden als Verlosser heeft geopenbaard. Wat dit inhoudt wordt op prachtige wijze in vers 9a gezegd: Hij heeft zich zo nauw met zijn volk verbonden, dat Hij geheel met dat volk mee lijdt. Tekstkritisch ligt hier een moeilijkheid. De LXX trekt de woorden 'in al hun benauwdheid' bij het voorafgaande en leest verder: 'niet een bode noch een engel, maar de Heer zelf redde hen' en meerdere vertalingen volgen deze tekst (b.v. de Eschter Bibel, de Zürcher Bibel). Deze lezing en de andere zijn beide vanuit de hebreeuwse tekst te verdedigen. Die van het N.B.G. (zo ook Buber, R.S.V. e.a.) verdient mijns inziens de voorkeur, omdat het begrijpelijk is, dat men zich stootte aan het sterk antropomorfe en daarom de tekst veranderde.

De uitdrukking 'de Engel zijns aangezichts' is merkwaardig, maar is verklaarbaar als men daarin Exodus 33 : 14, 15 hoort meeklinken, waarin Jhwh toezegt zijn '*panim*' met Israël mee te zenden. In betekenis is het dan gelijk aan 'de Engel van Jhwh', de persoon-geworden hulp die Jhwh Israël schenkt, de vorm waarin Hij zijn volk is toegekeerd (v. Rad, *Theologie des AT* I, p. 285).

Verzen 10 en 11 slaan op de tijd van de woestijnreis na de uittocht. Daarbij is het de vraag of men de tekst 'Hij dacht' wil handhaven; in dat geval onderstreept dit vers de gedachte, dat Jhwh zijn volk genadig is, niet om wat dit volk doet, maar omdat Hij zichzelf trouw blijft. Velen nemen echter de emendatie van het kritisch apparaat over en lezen: 'zij dachten', te meer, daar 'zijn volk' volgens de meesten een glosse is. Aanvaardt men onze vertaling, dan begint in vers 11b de eigentijdse klacht van de profeet: waar is thans de Verlosser-God van de exodus? Bij de andere lezing geven vers 11-14 weer, hoe het volk tijdens de woestijntocht tot inkeer kwam en begint het 'heden' eerst in vers 15. De laatste uitleg heeft als voordeel, dat vers 14 in het verband meer zin krijgt; toen Israël zich weer tot God keerde, was ook Hij niet langer hun vijand. Of men in vers 11b beter kan lezen 'de herder zijner kudde' en 'zijn binnenste' en dan in dit vers niet een toespeling op de doortocht door de Schelfzee, maar het trekken van Mozes uit de Nijl ziet, maakt voor de zin van de perikoop geen verschil.

In vers 14 is het beeld van het vee, dat afdaalt in de vallei, merkwaardig; de gedachte aan het volk, dat veilig door de laaggelegen droge zeebedding geleid wordt, speelt er doorheen.

Aanwijzingen voor de prediking

1. Het centrale thema van deze prediking, uitgedrukt in de tekst, is de gedachte van Gods solidariteit met zijn volk. Toch moet men de tekst niet op zichzelf stellen, maar het geheel van het klaaglied laten meeresoneren. Daarbij is het ook voor de prediking niet onbelangrijk, dat wij het niet kunnen dateren, want zo wordt het van alle tijden. Van die tijden, waarin het leven van de enkeling en van het volk door een geweldige ramp uit zijn voegen gerukt is (zoals na 586), als ook van de kleine en dorre tijden, wanneer het de mensen materieel niet

slecht gaat, hun wensen zelfs uiterlijk misschien vervuld zijn, maar het verwachte geluk niet gekomen is en het bestaan in zichzelf besloten is en God er niet langer is (zoals na de terugkeer). Het zal nauwelijks nodig zijn dit verder actueel te maken en op onze tijd 'toe te passen'.

2. Als wij de klacht dat God zich teruggetrokken heeft overnemen – en kennelijk is dat levensgevoel veel minder 'modern', dan wij het vaak doen voorkomen – spreken wij niet over een onbekende, maar over de bekende God. Als de Godverlatenheid tot aanvechting wordt, moet onze klacht zich richten tot de God, die in het verleden er was en zijn volk geleid heeft. De bijbel kent geen verborgen God, alleen een God die zich verbergt.

3. In dit verband kan men de tekst belichten. Hierbij zou ik mij in het bijzonder willen afzetten tegen de hardnekkige misvatting van de onaandoenlijkheid en onveranderlijkheid van God. De God die ons alleen laat, kan het ontzaglijk veel schelen; Hij is geen onbewogen God, maar is mee benauwd met zijn volk. Men zal hier zo indringend mogelijk van de 'menselijkheid' van onze God mogen spreken, waarbij men niet te gauw bevreesd moet zijn voor 'patropassianisme'. (Niet de gedachte, dat God met de mens mee-lijdt is fout, maar die, dat God de Vader aan het kruis is geslagen).

4. De prediking zal dit alles moeten toespitsen op Christus. Men zij hier vooral sober: als goed oudtestamentisch gesproken is, zal deze christelijke toespitsing niet veel woorden nodig hebben. Voor Israël was de grote verlossingsdaad van het verleden, de uittocht, prototype van alle toekomstige daden van goddelijke verlossing. Daarom mag de gemeente ook, typologisch, hierbij aan Gods handelen in Jezus Christus denken. En dat God zozeer de zaak van zijn volk tot de zijne gemaakt heeft, dat Hij in hun benauwdheid mee benauwd was, is eerst recht openbaar geworden in het lijden van Jezus. Als wij met de profeet van dit lied spreken van de 'menselijkheid' van God, van zijn solidariteit en zijn mee-lijden, dan spreken wij noodzakelijk van de Vader van Jezus Christus.

Jesaja 63 : 16

Gij immers zijt onze Vader; want Abraham weet van ons niet en Israël kent ons niet; Gij, Here, zijt onze Vader, onze Verlosser van oudsher is uw naam.

Schriftlezingen: Jes. 63 : 7-9, 15-19; Heb. 12 : 4-10; Luc. 11 : 1-4.

Uitleg Zoals in de vorige schets uiteengezet is, begint de eigenlijke klacht van de profeet misschien eerst met vers 15. In het verleden heeft God zijn volk verlost en geleid, was Hij het ook genadig, toen het zich bekeerde van zijn weerspannigheid, maar thans heeft Hij zich teruggetrokken in de hemel en laat Hij zijn volk alleen.

De tekst van vers 15b is omstreden. Met een vrij algemeen overgenomen kleine wijziging van het Hebreeuws vertaalt de Zürcher Bibel: 'Wo ist dein Eifer und deine Stärke? Das Wallen deiner Liebe und deines Erbarmens? Halte

dich doch nicht zurück'. Maar ook de overgeleverde tekst, die onze vertaling volgt, is zinvol. De dichter maakt de nood van het volk geheel tot zijn persoonlijke nood; God heeft zich aan zijn volk onttrokken, en daarmee zich tevens ook voor de enkele gelovige verborgen. Het hebreeuwse woord voor 'ijver' drukt grote beroering uit. Ook de woorden 'innerlijke bewogenheid' en 'ontferming' zijn in de oertekst zeer sterk antropomorf en hebben daardoor een nog hartstochtelijker klank dan in de vertaling.

Vers 16 'Gij zijt onze Vader' komt in deze directe aanspreekvorm alleen hier in het Oude Testament voor, en heeft nog niets van de vlakke vanzelfsprekendheid, die het voor ons vaak gekregen heeft. In het algemeen is het Oude Testament zeer terughoudend Jhwh als 'Vader' aan te duiden, omdat het beducht is voor de heidense notie, dat de verhouding tussen God en zijn volk van nature gegeven is; het is uitsluitend Gods vrije verkiezing, dat Hij zich aan Israël verbonden heeft. Als de profeet het dan toch waagt de vadernaam te gebruiken, geeft hij daarmee uitdrukking aan de overgave en gehoorzaamheid tegenover de Schepper (64 : 8), maar vooral ook aan het vertrouwen op de zich ontfermende liefde van Jhwh. Misschien heeft hij daarbij ook aan Exodus 4 : 22 gedacht; de herinnering aan het exodusverhaal speelt immers bij deze klaagzang voortdurend op de achtergrond mee.

Het is niet nodig bij de afwijzing van de band met Abraham of Israël-Jakob aan een impliciete polemiek tegen voorouderverering of necromantie te denken (zo Duhm, Marty). De profeet wil zeggen dat niet het grote verleden, hetzij eigen afstamming of de geschiedenis van het volk en, algemener uitgedrukt, dat in het geheel geen natuurlijke bindingen en menselijke zekerheden helpen kunnen, maar alleen God zelf.

Buber vertaalt vers 16b: 'Du selber bist unser Vater, Unser-Löser-seit-Urzeit dein Name'. Het woord 'verlosser' is hier de vertaling van het hebreeuwse *go'el* (in vs 8 van *mosjia'*), een woord ontleend aan het privaatrecht. De *go'el* is degeen die voor iemand van de naaste familie opkomt, hetzij door iets dat hij uit nood verkocht heeft terug te kopen of door zijn dood te wreken; meer speciaal is het de naaste bloedverwant van een kinderloze weduwe die voor haar opkomt (vgl. Ri. 2 : 21; Job 19 : 25). Jhwh zelf heeft zich in zijn verbond verplicht Israël te 'lossen'; zo is in zijn grote daden van verlossing zijn naam, zijn meest eigenlijke wezen, openbaar geworden.

Vers 17a komt in de volgende schets uitvoeriger ter sprake. Hier zij er slechts op gewezen, dat deze schuldbelijdenis, die tegelijkertijd klacht is, een onontbeerlijk element van dit klaaglied is.

De hebreeuwse tekst van vers 18a is duister; ook de LXX helpt niet verder. De Zürcher Bibel heeft: 'Warum schreiten die Gottlosen durch deinen Tempel', de Eschter Bibel: 'Warum haben Gottlose deinen heiligen Berg erstiegen'. Daarom kan men zich ook niet op dit vers beroepen voor de datering van de perikoop.

Sterker dan in vers 19 kan de Godverlatenheid niet uitgedrukt worden: het is als ware het verbond tussen God en zijn volk nooit gesloten. Ook hier weer het gewicht van de naam: door het uitroepen daarvan over Israël werd het in beslag genomen door deze verlossende, machtige God, werd het zijn eigendom, maar dat is nu voorbij.

Aanwijzingen voor de prediking

1. De hoofdgedachte van deze preekschets is de objectiviteit van het 'Onze Vader'. In de vorige schets werd de Godverlatenheid van het heden tegen de achtergrond van Gods grote daden van het verleden gesteld. Thans gaat het om het heden. Een heden van dorheid en droogte, waarin de mens Gods tegenwoordigheid niet langer ervaart, maar onder een gesloten, koude hemel staat. In deze context gaat onze tekst spreken. Daarin komt tot uitdrukking, dat God ook nu, ook in dit armoedige heden, 'onze Vader' is en blijft.

2. Deze zekerheid moet gevuld worden vanuit de barmhartigheid en de vele gunstbewijzen (vs 7), die Hij in het verleden bewezen heeft. Omdat Hij zich vroeger als onze Verlosser betoond heeft, mogen wij vandaag zeggen, dat Hij 'onze Vader' is. Anders wordt dit Vaderschap van God òf een filosofische, algemene waarheid, die ons niet werkelijk raakt, òf uitdrukking van een hoogst persoonlijk religieus gevoel van 'afhankelijkheid' – en juist dit gevoel mist de mens, die klaagt, dat God zich teruggetrokken heeft.

3. Het verleden wordt tot garantie voor het heden. Typologisch zal men in de lijn van dit schriftgedeelte dit verleden in de eerste plaats moeten beschrijven in termen van de 'objectieve' verlossingsdaad, die God voor zijn gemeente gedaan heeft: wij mogen weten en belijden, dat Hij 'onze Vader' is, omdat Hij ons in Jezus Christus zijn liefde betoond heeft, ons verzoend en gered heeft. Daarbij kan men beter niet zeggen, dat wij Hem slechts 'onze Vader' mogen noemen, omdat Hij de Vader van Jezus Christus is. Dogmatisch moge dit juist zijn, maar het vraagt grondige uitleg voor de gemeente, en de gedachte ligt niet in het verlengde van deze perikoop.

Men mag bij dit verleden echter ook appelleren aan de tijden, waarin de mens in eigen leven God als zijn Verlosser ervaren heeft, toen de hemel wel open voor hem was en de tegenwoordigheid van God voor hem een realiteit was. Want alleen hij, die God in eigen leven ontmoet en gekend heeft, kent de nood van de Godverlatenheid.

4. De mens tracht de leegheid van zijn Godverlaten bestaan op allerlei wijze te vullen; door zich te verschuilen achter materieel bezit (televisie, auto, brommer), achter zijn maatschappelijke positie, enz. Men kan ook denken aan de poging zich veiligheid te verschaffen door te behoren bij een 'ingroup' (West-Side story). Maar uiteindelijk helpt dat alles niet.

5. De enige troost in tijden van dorheid en Godverlatenheid is, dat ook dan nog God 'onze Vader' is. Ook als wij er niets meer van 'voelen' of 'ervaren' blijft deze zekerheid – en mag de prediking deze 'objectiviteit' van Gods trouw verkondigen.

Jesaja 64 : 7b

Want Gij hebt uw aangezicht voor ons verborgen en ons aan de macht onzer ongerechtigheden prijsgegeven.

Schriftlezingen: Jes. 63 : 16-19; 64 : 5b-12; 1 Joh. 1 : 5-2 : 2; Mar. 15 : 33-38.

Tekstkeus Het klaaglied als geheel vindt zijn hoogtepunt in het gebed van 64 : 1-3. Daarom is dat voor de laatste van deze schetsen bewaard. De gedachte die uitgedrukt is in de tekst voor deze zondag is ook al, zij het met een wat ander accent, ter sprake gekomen in 63 : 17. Daarmee moet onze tekst in de prediking ook verbonden worden.

Uitleg Een klaaglied heeft niet de rustige opbouw van een logisch betoog. Ook hier is dat niet het geval, al is er wel iets van een schema in te ontdekken. Driemaal komen dezelfde gedachten in telkens andere woorden terug: bede, beroep op Jhwh's liefde, schuldbelijdenis, klacht: 63 : 15-19; 64 : 1-7; 64 : 8-12. Daarom is het ook mijns inziens onjuist om met Van der Flier in *Tekst en Uitleg* 64 : 11, 12 achter 63 : 19 te plaatsen. Juist het door elkaar van de aanstormende gedachten drukt iets van de hevige beroering van de dichter uit.

In onze vorige schets is er reeds op gewezen, dat in dit lied de erkenning van eigen zonde met de klacht over het zich verbergen van God gepaard gaat. Dit heeft te meer gewicht, omdat schuldbelijdenis niet een stereotiep aspect van een klaaglied is, integendeel, een beroep op eigen onschuld vaak de bede om hulp kracht moet bijzetten (zie b.v. Ps. 44 : 18 vlg.).

In 63 : 17 ligt mijns inziens niet een aanval of verwijt van de profeet tegen Jhwh (zo Elliger). Nog minder mag men op deze woorden een leer van goddelijke toelating van het kwaad of van dubbele predestinatie bouwen; de profeet doet geen theologische uitspraken. Ook kent het Oude Testament geen 'dogma' van erfzonde; maar de ontzetting en verbijstering over het mysterie van het kwaad kan nauwelijks sterker uitgedrukt worden dan het hier gebeurt. Met de gedachte, dat God het hart van zijn vijanden verhardt kan de mens nog vrede hebben, maar dat Hij ook zijn eigen volk verhardt is bijna ondragelijk. Men mag deze notie echter niet in mindering op de menselijke schuld brengen – integendeel, de zonde van het volk is zo groot, dat het zich geheel daarin verstrikt heeft; alleen God kan het nu nog tot omkeer brengen.

De hebreeuwse tekst van 64 : 5b is onduidelijk en vrijwel zeker corrupt; boven gissingen komt men hier niet uit. E. J. Kissane in zijn Jesaja-commentaar meent, dat de gedachte is, dat in het verleden het volk zich ondanks Gods toorn niet bekeerd heeft, maar dat het nù (vs 8, in het Hebreeuws met grote nadruk voorop gesteld) tot inkeer is gekomen. Ik betwijfel, of deze uitleg juist is; een beroep op, of zelfs maar verwijzing naar de bekering van het volk lees ik niet in dit klaaglied. Ik geloof, dat de profeet veeleer smeekt, dat God zich niet langer moge verbergen en niet langer moge toornen, want dat alleen dan het volk niet langer zal zondigen (maar ook hier weer mag dit niet tot een rechtlijnige leer ontwikkeld worden: zie vers 5a).

Ook in vers 6 kan ik Kissanes verklaring niet overnemen, nl. dat alle vroegere rechtvaardige daden vergeten zijn door Jhwh, waarbij hij naar Ezechiël 18 : 24 verwijst. Wat hier gezegd wordt is mijns inziens radicaler: het volk is zo door de zonde aangetast, dat zelfs zijn 'rechtvaardige daden' voor Jhwh niet langer rechtvaardig zijn, niet meer door Hem als recht beoordeeld worden. Men bedenke hierbij, dat de oudtestamentische notie van menselijke 'gerechtigheid' niet idealistisch mag worden opgevat; von Rad noemt het een 'von Jahwe zuerkannte Gerechtigkeit' (*Theologie des A.T.* I, p. 377).

Vers 7: In het oudtestamentische denken zijn zonde en straf voor zonde niet

zoals bij ons duidelijk onderscheiden; het is veelzeggend dat het hebreeuwse woord '*awon*' (hier vertaald door 'ongerechtigheid') zonde, schuld en straf kan betekenen. Als het volk zondigt, is de straf niet een forensisch handelen van Jhwh in antwoord daarop, maar als het ware de uitstraling van het in beweging gezette kwaad (zie v. Rad, *ib.* I, p. 263 vlg.). Als God zich terugtrekt, laat Hij de zonde in al haar vernietigende kracht zich uitwerken op de mens. Het ontzettende is ook, dat zonde weer nieuwe zonde voortbrengt. In dit vers wordt iets gepeild van de boven-persoonlijke macht van het kwaad.

Aanwijzingen voor de prediking

1. De hoofdgedachte van deze schets zou ik als 'plaatsvervangend schuldbelijden' willen definiëren. Men kan misschien aanknopen bij het woord van Martin Buber, die onze tijd een tijd van Godsverduistering genoemd heeft. Sindsdien is dit in allerlei toonaarden herhaald door christenen; veelal klinkt er dan nogal wat zelfmedelijden in mee. Daarom kan het heilzaam zijn op het nauwe verband te wijzen tussen zonde en dit zich verbergen van God, dat zo duidelijk in onze perikoop is uitgedrukt. Men mag hier zeker geen principe of algemene waarheid van maken (zie het boek Job). Maar in onze tijd is het ongetwijfeld nodig van schuld te spreken, als wij klagen over de verduistering van God. Men kan dit in de prediking persoonlijk toespitsen en dat zal altijd zijn goed recht behouden. Maar men blijft dichter bij de tekst, als men de gedachte collectief uitwerkt. De Godverlatenheid is niet iets wat ieder persoonlijk als nood ervaart; het zou wel eens kunnen zijn, dat het zelfs geenszins meer even sterk tot het levensgevoel van vandaag behoort als van een jaar of vijftien geleden. Misschien heeft daar God zich eerst werkelijk verborgen, waar de alleengelaten mens dat niet eens meer merkt. Dan zal de enkeling, plaatsvervangend voor de anderen, zijn klacht en schuldbelijdenis tot God moeten richten – maar wie zal zeggen of dat niet ook gold voor dit klaaglied?

2. Men zal het begrip 'schuld' moeten vullen. Natuurlijk mag het niet worden tot een aanklacht van de goddeloze wereld. Ook mag het niet op een vlakke moralistische wijze uitgewerkt worden; daarvoor komt het mysterie van het kwaad en de bovenpersoonlijke macht ervan in het tekstvers alsook in 63 : 17 te sterk tot uitdrukking. Maar bij het vermijden van iedere bagatellisering mag men ook niet in zo algemene termen spreken, dat het nietszeggend wordt (erfzonde!) of dat de mens zich er niet langer in herkent (totale verdorvenheid!). Men spreke van de concrete schuld, waarin onze hele samenleving en onze kerken verwikkeld zijn (zoals gebrek aan arbeidsethos, gebrek aan gemeenschap, rassenstrijd, geldbesteding), waarvoor ook ieder onzer mee verantwoordelijk is, terwijl het toch lijkt, dat wij de cirkel, die ons er in gevangen houdt, niet kunnen doorbreken.

3. Misschien kan vanuit onze tekst ook iets gezegd worden over de eeuwige vraag waarom, als er een God bestaat, Hij dan niet ingrijpt in alle verschrikkingen van oorlog en onrecht. Heeft dit niet iets te maken met het prijsgeven van de mens aan zijn ongerechtigheden, met het zich laten uitwerken van het kwaad? En daarmee tevens met Gods eerbiediging van de menselijke zelfstandigheid in verantwoordelijkheid?

4. Zonder iets van het bovenstaande te willen afzwakken, zou ik het hierbij toch niet willen laten. Want teruggrijpend op 63 : 9a mag men ook zeggen, dat God zelf mee-lijdt met zijn volk, als Hij het – vanwege zijn eigen schuld – verlaat en het prijsgeeft aan zijn ongerechtigheden. En juist vanwege dit mee-lijden heeft Hij het daarbij ook niet kunnen laten. Hij heeft zijn Zoon gegeven en tegen Hem heeft zich de zonde der mensen in al haar vernietigende macht gekeerd; God zelf heeft Hem prijsgegeven aan de ongerechtigheid van zijn volk. En in dít mee-lijden van God in zijn geliefde Zoon is het heil tot de wereld gekomen.

Daarom, als vandaag de gelovige lijdt onder de nood van de Gottesfinsternis en ook lijdt tengevolge van ons aller gemeenschappelijke schuld, mag hij weten dat hij daarin deelt in het lijden van zijn Heer.

Jesaja 64 : 1

Och, dat Gij den hemel scheurdet, dat Gij nederdaaldet,
dat voor uw aangezicht de bergen wankelden.

Schriftlezingen: Jes. 64 : 1-12; Rom. 13 : 8-14; Mat. 24 : 27, 29-31, 36.

Uitleg Op grond van Gods verlossende daad van de uittocht kon de profeet ondanks zijn klacht vasthouden aan de zekerheid dat God ook in het God-verlaten heden dezelfde is, Vader en Verlosser. Daaruit put hij ook de kracht te hopen op een hernieuwd ingrijpen van Hem in de toekomst.

Bij de schildering in vers 1 van het toekomstige verschijnen van God zal wel de herinnering aan de theofanie op de Sinai meespelen (Ex. 19), wat dan tevens de gedachte van de vernieuwing van het verbond impliceert. In het 'heden' is het immers alsof het verbond teniet gedaan is (63 : 19). Het komen van God in al zijn majesteit is zo iets ontzaglijks, dat het alleen in zulke geweldige beelden als het scheuren van de hemel en het wankelen van de bergen kan beschreven worden. De kosmos zelf is er bij betrokken. De vergelijkingen van vers 2a schijnen in deze samenhang merkwaardig vlak en weinig effectief; verschillende veranderingen van de tekst zijn voorgesteld. De LXX leest: 'zoals was door vuur smelt'.

Deze tekenen van de theofanie, indrukwekkend als zij zijn, hebben niet in zichzelf hun waarde; zij zijn de begeleiding van de geduchte daden, die God zal doen. En deze daden doelen niet slechts op Israël, sterker zelfs, Israël wordt hier niet eens met name genoemd. Wel zal in deze verzen impliciet de gedachte, die ook elders herhaaldelijk uitgedrukt wordt, liggen, dat God zijn volk in al zijn glorie zal herstellen en dat daardoor de macht van Israëls God ook aan de volkeren bekend zal worden. Maar het enige wat duidelijk gezegd wordt is, dat het komen van Jhwh, tot gericht en heil, zijn uitwerking zal hebben onder alle volkeren.

De 'geduchte daden' van vers 3 (letterlijk: vreselijke dingen), geweldiger dan alles wat de mens zich kan voorstellen, moeten ongetwijfeld vanuit vers 4 ge-

interpreteerd worden. Niet alleen in zijn gericht, maar ook in zijn ijverende liefde is God 'geducht'.

Het lijkt mij niet nodig in vers 4 de hebreeuwse tekst zo te veranderen, dat hij overeenstemt met het citaat van Paulus in 1 Korintiërs 2 : 9.

In vers 5a is de hebreeuwse tekst weer onzeker. Velen vertalen, dichter bij de LXX: 'o, dat Gij hen tegemoet kwaamt die recht doen en uw wegen gedenken'. Maar de overgeleverde lezing *sas*, zich verheugen, is zeker zinvol: gerechtigheid doen en op Gods wegen wandelen is slechts dan werkelijke gehoorzaamheid, wanneer het graag gedaan wordt, en de mens zich verheugt, dat hij het màg doen. Men moet dit vers samennemen met 63 : 17a; dan blijkt duidelijk, dat daar geen deterministische alwerkzaamheid van God geleerd wordt, noch hier een conditionele werkgerechtigheid. De gedachte, dat de mens, of wel Israël, het komen van Jhwh moet voorbereiden door het beoefenen van recht en gerechtigheid maakt deel uit van alle profetische prediking, met name ook van Tritojesaja (vgl. Mat. 3 : 3).

Over de verzen 8-12 is exegetisch niet veel op te merken; de verschillende motieven zijn al eerder ter sprake gekomen. Ook de hebreeuwse tekst geeft geen bijzondere moeilijkheden. De omzetting van de onderdelen van de verzen 8 en 9, die Van der Flier voorstelt (8a, 9c, 8b, c, 9a, b) lijkt mij onnodig. Voor een nadere datering van dit lied voor of na de terugkeer uit de ballingschap helpen de verzen ons niet afdoende.

In vers 8 is het aanroepen van Jhwh als Vader anders gericht dan in 63 : 16; hier niet in de eerste plaats een appel op Gods liefde voor zijn volk, maar meer een smeken om hulp op grond van de menselijke creatuurlijkheid. God kan hen, die Hij zelf gemaakt heeft, toch niet laten vallen! Juist in het uitzonderlijke 'onze Vader' van dit lied blijken schepping en verlossing zeer nauw verbonden te zijn.

Aanwijzingen voor de prediking

1. In de laatste prediking over dit klaaglied staat 'de toekomst' centraal. Ook nu weer is de persoonlijke toespitsing van de tekst niet zonder meer af te wijzen. De situatie van de profeet is met de onze vergelijkbaar. Daarom mag in de prediking dezelfde hoop uitgesproken worden: ook de mens van onze tijd mag in alle nood en Godsverduistering bidden, dat de God die hij in het verleden heeft leren kennen, hem weer als Vader en Verlosser openbaar zal worden. Toch zou ik, meer in de lijn van de tekst, niet het individuele geloofsvertrouwen centraal willen stellen.

2. De profeet heeft de zekerheid van Gods heilshandelen achter zich en de verwachting van zijn komen voor zich. Deze verwachting is voor de christelijke gemeente vervuld. God hééft ingegrepen, hééft nieuwe verlossingsdaden verricht, geweldiger dan de mens kon verwachten; in Jezus Christus is Hij werkelijk 'neergedaald'. Hierbij zal men er op moeten wijzen, hoe anders de goddelijke vervulling is, dan de menselijke verwachting. Toen Hij zijn grote verlossingsdaad verrichtte, wankelden de bergen helemaal niet, toen was er alleen een gewoon mens, een onbetekenende jood. In hem kwam Jhwh zijn volk tegemoet en dat gebeuren had wereldwijde implicaties voor de volkeren.

3. Daarbij mag men echter niet blijven staan. Wel is er vervulling – toch heeft ook de christelijke gemeente de hoop op een nieuw komen van God nog voor zich, de hoop op de grote toekomst die Hij zijn volk, en daarmee de hele wereld, bereiden zal. Men mag hier het woord 'wederkomst' gebruiken, als men het dan vooral maar uitlegt, zodat het niet als een onbegrepen mythologoumenon gehanteerd wordt. In ieder geval zal men het openbaar-worden van Gods macht in zijn richtende en heilbrengende liefde als de hoop voor de toekomst van de wereld mogen verkondigen.

Zo moeten dus in deze laatste prediking de drie aspecten duidelijk uitkomen. God is in het verleden de Verlosser van zijn volk geweest (in het Oude Testament voor Israël: de uittocht; voor zijn gemeente thans: in de eerste plaats leven, sterven en opstanding van Jezus Christus); daarom mag dit volk ook in tijden van dorheid en Godsverduistering op Hem blijven vertrouwen en Hem blijven aanroepen als 'onze Vader'; en daarom mag het ook leven in de verwachting, dat God zijn wereld in volle zichtbaarheid zal recht zetten en hernieuwen.

4. Als men van deze grote toekomst spreekt, moet ook duidelijk worden dat dit niet buiten de mens, buiten de gemeente om gebeurt (vs 5a!). Het symbool van de wederkomst is zinvol, omdat daarin uitgedrukt is, dat het om Gods eigen daad gaat, van die God die zo is als Hij zich in Jezus Christus geopenbaard heeft. Toch moet deze daad gestalte krijgen in de daden van zijn gemeente; zij kan de woorden van de profeet niet mee-bidden, als zij niet zelf mee aan de slag gaat (vandaar de keuze van de epistellezing).

Klaagliederen 3 : 21–24

...daarom zal ik hopen.
...daarom zal ik op Hem hopen.

Schriftlezingen: Jes. 61 : 1-3; Klaagl. 3; Heb. 12 : 12-15.

Tekstkeus Wanneer het leed, dat mensen dragen, verborgen en verzwegen blijft, wordt het leven verdoofd. Het Oude Testament gaat ons voor in het uiten van de klacht om het leed, waarin men in Godsnaam niet wil berusten. Klagen – omdat men weet dat God het lijden verstaat – is in de gemeente een wijze van geloven en hopen. Tranen behoeven in de gemeente niet verborgen te worden. Ruimte daartoe moet er te meer zijn, daar juist het moderne openbare leven leed poogt te verbloemen.

Uitleg Dat de val van Jeruzalem in 586 voor alle Klaagliederen historisch het centrale thema is; dat Jeremia niet de auteur is, maar wellicht oriëntatiefiguur voor de dichter(s), deze constateringen zijn van belang om het karakter van de Klaagliederen op het spoor te komen. In de totale crisis vindt het profetisch geloof een weg vooruit door de klacht.

Met name het derde lied onderscheidt zich door het gevecht om die weg te ontdekken, hetgeen een complexe literaire opbouw tot gevolg heeft. Een globale aanduiding: vs 1-20 persoonlijke klacht, 21-24 belijdenis, 25-36 chokmatische parenese, 40-47 oproep tot schuldbelijdenis en gemeenschappelijke

klacht, 48-51 persoonlijke reactie, 52-66 persoonlijke klacht en oproep. Het leed, de worsteling en het gedenken en belijden van de enkeling mondt uit in diens pastorale bemoeienis en solidariteit met het volk, waardoor zijn eigen lijden in het laatste gedeelte van dit hoofdstuk exemplarisch wordt. Tegelijkertijd voltrekt zich via het belijden een loutering, die de verdoving verdrijft en nieuwe toekomst opent. Alle Klaagliederen beginnen met een roep: Ach! of Hoe! ('Ekha', de naam die het boek in de hebreeuwse bijbel heeft gekregen) in hoofdstuk 1, 2 en 4, èn in het laatste hoofdstuk Gedenk!, als een soort spits waarop de Klaagliederen uitlopen.

Het derde Klaaglied wijkt daarvan af en vangt aan met de introductie van de dichter zelf; in zijn eigen gestalte brengt hij het lijden tastbaar nabij. In vers 1-16 gaat het om wie 'ik ben' en wat 'hij mij gedaan heeft'. Telkens alleen maar 'hij', een anonymus. 'Want het is niet om er de naam des Heren bij te noemen' (Am. 6 : 10). Die naam wordt pas genoemd als er een 'gij' is aangesproken die heil heeft doen derven (vs 17); het is de naam waarop de hoop vervlogen is (vs 18). Maar als Hij genoemd is, dringt een andere toon zich onontkoombaar op. Wij zijn in dit lied, dat een alfabetisch acrostichon is, inmiddels toe aan driemaal zajin, waardoor het woord z-k-r, gedenken, de dichter invalt. Er is niets anders te gedenken dan zijn noodsituatie. Hij zegt (anders dan de NBG-vertaling en parafraserend weergegeven): Het gedenken van mijn ellende en mijn omzwerving is alsem en gif (vs 19). En toch is er een dwang in mijn ziel om alsmaar zó te gedenken en mijn ziel raakt gedesintegreerd in mij (vs 20). Dít echter, het volgende, moet ik ter harte nemen, dáárom zal ik hopen (vs 21): ...en wat dan volgt (vs 22-24) zijn woorden die hem boven de noodsituatie van het moment uittillen. Het is een ander gedenken, nl. aan de belijdenis van Gods barmhartigheid, dat het gebiologeerd geraakt zijn door de ellende verbreekt. Die belijdenis luidt (opnieuw anders dan het NBG): Dáárom zal ik hopen: De goedertierenheden van de Heer!, de wijzen waarop Hij zich solidair betoont, nl. dat die niet zijn opgehouden, dat zijn barmhartigheden (meervoud!) niet geëindigd zijn!

Twee partners, die met elkaar in een verbond staan, zijn elkaar trouw en tonen dat door telkens, op het beslissende moment, 'goedertieren', solidair met elkaar te zijn. God heeft zich aan Israël zo op velerlei wijze laten kennen, want Hij is 'rijk aan goedertierenheid' (Ex. 34 : 6; Num. 14 : 18; Ps. 86 : 15; Ps. 103 : 8; Neh. 9 : 17). Wanneer een der partners verstek laat gaan, is het verbond gebroken, tenzij de ander – en zo doet Israëls God –in plaats van 'goedertierenheid', die alleen wederzijds bestaanbaar is, barmhartigheid betoont. Omdat Hij zo is, omdat Hij ook eenzijdig het verbond handhaaft, zijn solidariteit elke morgen nieuw als erbarmen doorzet, keert de klacht om in een lofprijzing, niet over, maar tot Hem: Groot is uw trouw. Met deze woorden (vs 23) roept de dichter God in het geweer tegen voorgaande woorden in directe rede tot Hem (vs 17) en vers 24 kan nu diametraal tegenover de verzen 17 en 18 staan. Op hoop tegen hoop (Rom. 4 : 18). Wat zo deze enkeling verstaat, maakt hij in het vervolg van zijn lied tot parenese voor de hele gemeente. Zijn traditionele wijsheidsuitspraken (vs 25 vv) kunnen niet meer verstaan worden als oproep tot berusting, maar tot volharding. De klacht – ook de persoonlijke klacht

(vs 49 vv) die à la Jeremia exemplarisch voor heel het volk is – verstomt niet, maar balanceert op de rand van de lofprijzing en de verdoving is geweken.

Aanwijzingen voor de prediking

1. Wij hebben het niet over gejeremieer of klagerigheid, maar over lijden en leed dat uitgesproken wil worden. In het klagen wordt om gehoor gevraagd, wordt ook een aanklacht ingediend. De werkelijke situatie wordt onthuld en communicabel gemaakt. Maar je loopt tegenwoordig niet met je verdriet te koop. Het hoort integendeel tot de goede toon om het te verbergen. Waar het zichtbaar wordt, doet de goegemeente al wat zij kan om het van de markt des levens verre te houden. Tegelijkertijd ergert men zich aan berusting. Misschien is echter de zichtbare berusting toch eerlijker dan de verberging. Jobsiade en Jeremiade horen – god betere 't – in onze taal bij de berusting, terwijl de klacht van Job en Jeremia juist verzet tegen het lot is.

2. Door de blinde, wanhopige klacht wil God zich laten treffen. Hij neemt het van mensen dat zij uitwoeden tegen Hem. Zij zijn in zekere zin aan het goede adres, omdat Hij de laatste instantie is, die hoort en gehoor geeft. Wie werkelijk tegen Hem aanbotst zal namelijk merken wie Hij is. Omdat Israël daarvan benul heeft, klaagt dit volk met zoveel volharding 'En ik zal wachten op de Heer, die zijn aangezicht verbergt voor het huis van Jakob, ja, op Hem zal ik hopen' (Jes. 8 : 17). Er is in de gemeente plaats voor een zo ongenuanceerde aanval van 'de man die ellende heeft gezien' op 'Hem'.

3. Wie nauwkeurig 'Hem' wil treffen met zijn klacht, Hem, de met name genoemde Heer, gaat merken hoe kwetsbaar Hij is. Mag je Hem dat aandoen? Kun je dat van Hem zeggen dat Hij onheil wil? Hoe zijn wij er dan ooit toe gekomen om van Hem te belijden, dat Hij ons heil is?

4. Wie de verbinding met het levende verleden, dat zich tot in het heden uitstrekt, weer vindt, grijpt moed om te hopen. Hopen heeft altijd een grond en een ruggesteun, die gevonden wordt in het vertrouwen, het beleden geloof, dat de voorgaande geslachten hun-toekomst-in hebben overgeleverd. Zij hebben de woorden van het geloof met zoveel kracht beleden, dat in mij nieuwe hoop gewekt wordt.

Het geloof en de hoop reiken elkaar de hand door de crisis heen en waar de hoop weer stem krijgt gaat de geschiedenis door. Wie hoopt wordt sterk, waagt het om te leven zonder oplossing en is in staat tot 'Aushalten und Ertragen' (K. Barth).

5. Zo kan de enkeling exemplarisch voorgaan als een getroffene die 't toch niet af laat weten. Wie herinnert zich hier niet Dietrich Bonhoeffer? 'Mich beschäftigt noch die Behauptung – ... – dass kein Mensch ohne Hoffnung leben könne, und dass Menschen, die wirklich alle Hoffnung verloren haben, oft wild und böse werden.... Hoffnung = Illusion (?)...; aber für Christen kann es sich doch wohl nur darum handeln, begründete Hoffnung zu haben. Und wenn schon die Illusion im Leben der Menschen eine so grosse Macht hat, dass sie das Leben in Gang hält, wie gross ist dann erst die Macht, die eine absolut begründete Hoffnung für das Leben hat und wie unbesiegbar ist so ein Leben. "Christus unsere Hoffnung" – diese Formel des Paulus ist die Kraft

unseres Lebens' (D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung.* Neuausgabe p. 404/5).

Psalm 36 : 11–13

Daar zijn de bedrijvers van ongerechtigheid gevallen;
zij zijn neergestoten en kunnen niet opstaan.

Schriftlezingen: Ps. 36; Rom. 8 : 18-25; Mar. 13 : 33-37.

Tekstkeus Het is intrigerend te bemerken, hoe de lofprijzing in de verschrikkende realiteit wordt getrokken door de dichter van Psalm 36. Hier licht iets op over het verband tussen de eredienst en de moed om te zijn.

Uitleg Men heeft deze Psalm wel in twee zelfstandige liederen uiteen willen leggen. Men kan in vers 8-10 een geheel ontdekken, waarop de Gattung hymne volledig van toepassing is. Er wordt kosmisch over Gods daden gesproken, niet omdat Hij allereerst schepper en regeerder aller dingen is, maar omdat alle dingen in dienst staan van zijn verbondsdaden. Met de twee in het Oude Testament centrale begrippenparen worden de verbondsdaden gekarakteriseerd: Trouw en goedertierenheid in verband met de hemel; Gerechtigheid en recht (gericht) in verband met aardse realiteiten, met de aarde. De hemel is de safe basis die God gekozen heeft om met de mens op de bedreigde aarde solidair (= goedertieren) te zijn. (Vgl. Gen. 1; Ps. 115 : 3, 16; Jes. 45 : 18, 19).

In dit eerste begrippenpaar gaat het om Gods handelen in de tijd. Maar op de bedreigde aarde, ruimtelijk, is zijn gerechtigheid zo soliede als gods- (= geweldige) bergen. Daar slaat Hij met zijn gerichten al wat de mens in het nauw brengt uit het veld: Mens en dier (zij zijn telkens samen in nood b.v. exemplarisch in Gen. 6-8) verlost, beter en plastischer, bevrijdt Hij, opdat er vrede op aarde zij, zoals vers 8-10 paradijselijk beschrijven. Kostelijk is het wonder van Gods solidariteit. De kosmos als hemel en aarde werkt van harte mee, maar niet de goddeloze, de schenner, die in het begin en aan het eind van de Psalm voorkomt.

Hoe moeilijk te begrijpen de verzen 2 en 3 ook zijn, de onmogelijke figuur is herkenbaar genoeg. Voordat de hymne klinkt is in de Psalm het grote raadsel opgeroepen. Het eerste (vs 2-5) en het tweede deel (vs 6-10) van de Psalm lijken los van elkaar te staan. In het laatste gedeelte (vs 11-13) blijken zij alles met elkaar te maken te hebben. De stem van de dichter die juist nog zo vredig heeft geklonken schiet uit in een imperatief: Zet uw solidariteit door! Laat uw gerechtigheid niet verslappen! (Zie het woordenboek s.v. m-sj-kh). Alles wat in de hymne zo schoon bezongen is, laat dat nu ook gebeuren! Of moeten juist degenen, die weten waarom het gaat, weer onder de voet gelopen worden?

Wie U kennen en de oprechten van hart, zijn omschrijvingen die elkaar uitleggen. Degenen, die vertrouwd zijn met wie de God van Israël is en wat Hem voor ogen staat, dat zijn de werkelijk georiënteerden. Hoezeer het hart in het Oude Testament niet met innerlijk leven maar met oriëntatie te maken heeft,

wordt duidelijk als men met behulp van de concordantie bemerkt hoe vaak het in combinatie met het woord *weg* voorkomt (b.v. Ps. 95 : 10).

Zeer plastisch zijn het de voet en de hand die dreigen. De voet van de hoge en trotse die je naar beneden trapt. De hand van de schoften – de ene 'goddeloze' van het begin heeft zich vermenigvuldigd – die je uit je woonplaats opjaagt en vluchteling maakt. (Hif. van het werkwoord n-w-d! De uitdrukking is pregnanter dan het NBG met 'doen vluchten' doet vermoeden).

Tussen vers 12 en 13 valt er een pauze om adem te halen voor de uitspraak, dat zij al gevallen zijn, de 'bedrijvers van ongerechtigheid'. Die uitspraak moet wel als een perfectum propheticum beschouwd worden, want zij roeren zich nog steeds maar al te zeer! Doch in zijn vertrouwen op het doorzetten van solidariteit en gerechtigheid van Godswege spreekt de Psalmdichter zijn anticiperende woorden.

Gods solidariteit, zijn goedertierenheid is immers volstrekt superieur (hemelhoog) en zijn gerichten zijn immers niet te weerstaan (geweldige watervloed), zo werd in de voorafgaande hymne gezongen. Midden in de verwarring ziet hij met profetisch oog de bevrijding zich reeds voltrekken. De 'goddelozen' houden geen stand (vgl. Ps. 1 : 5 enz.). De 'goddeloze', rasja, is oorspronkelijk degene, die bij de rechtspraak in de poort de schuldige is gebleken, maar wordt vandaaruit de onmens als zodanig. Ook de 'bedrijvers van ongerechtigheid' vormen geen speciale groep; hun misdaden betreffen de hele religieuze, politieke, ethische scala.

Vaak zijn het vooral lieden die hun macht misbruiken ten nadele van zwakkeren. Maar zij zijn onder de hemel van Gods goedertierenheid, op de aarde, waar Gods gerechtigheid zich baan breekt, tenslotte onmogelijk.'Daar zijn ze gevallen!'

Aanwijzingen voor de prediking

1. Wat mij persoonlijk, ons gemeenschappelijk en ons allen wereldwijd aangaat, is niet zo totaal verschillend als men wel eens heeft willen doen voorkomen in de kerk. Dat er niet veel zaken in onze mondiale situatie zijn, die ons hoopvol kunnen stemmen, kunnen wij alleen buiten onze persoonlijke omstandigheden bannen door struisvogel-politiek te bedrijven.

Maar zelfs drukt de crisis op wereldniveau op ons geestelijk leven, ook al zijn wij ons dat niet bewust. (Men denke aan artiesten als seismografen in dit verband). Ik, wij en allen zijn in de psalmen onderscheiden en met elkaar verbonden. Ook al worden psalmen wel ingedeeld in liederen van de enkeling en van het volk, bij nader toezien blijkt er geen wezenlijk onderscheid te zijn, evenals bijvoorbeeld Jeremia's persoonlijke klacht proleptisch de klacht van het volk is (vgl. b.v. Jer. 11 : 18 vv). In Psalm 36 treffen wij de verschillende nuances aan: Al wat leeft: mens en dier (vs 7), de gemeente: wie u kennen (vs 11) en tenslotte: ikzelf (vs 12); zij zijn gelijkelijk in het geding.

2. Waar vinden wij in onze tijd een groots en inspirerend perspectief? 'Ohne grosse Erwartung, lässt sich aber in dieser Welt nichts Grosses leisten' (Eugen Rosenstock- Huessy). Want niet: Zolang er leven is, is er hoop (alsof de spankracht van het leven in het leven zelf gevonden zou kunnen worden), maar: Hoop doet leven.

3. De trotse voet (Buber: *Fuss der Hoffart*) trapt neer, de hand bedreigt. Anonieme macht verheft zich, een manipulatiesysteem ontmenselijkt. Je voelt je klein, moe en machteloos. Wie houdt het vol om te roepen dat dit niet mag gebeuren?

4. 'Man muss an Gott glauben, wenn man den Glauben an die verborgene Zukunft des Menschengeschlechtes nicht verlieren soll' (Georg Picht). God, niet als garant voor elasticiteit van het bestaande, maar als de macht, die onverwachte wending zich laat voltrekken. Zijn goedertierenheid en gerechtigheid zijn geen toestanden maar gebeurtenissen, niet corrigerend maar vernieuwend, niet zonder maar met mensen.

5. Dit nieuwe, reeds aanwezig in de Messias (men leze K. Barth *KD* IV, 3 2. Hälfte, p. 811-818) ontneemt aan de totale bedreiging der humaniteit de schijn van zelfstandigheid. De hymne vers 6-10 is echter nog niet universeel zichtbaar geworden. Vandaar het gebiedende gebed in vers 11: 'Zet door!'. Maar dat kan staan naast het profetische gezicht: 'Daar zijn ze gevallen!' Het hangt er maar vanaf welke macht je serieuzer neemt. Wie dit laatste waagt te zeggen zal met zijn inzet en stijl van leven tonen dat het waar is.

Hooglied 4 : 12–5 : 1

Een afgesloten hof zijt gij, mijn zuster, bruid...
Mijn geliefde kome tot zijn hof...

Schriftlezingen: Deut. 4 : 12-22; Ez. 16 : 1-14; 1 Kor. 7 : 1-7.

Tekstkeus Tussen victoriaanse insnoering en taboes doorbrekende branieachtigheid zou in de gemeente de lof der erotiek gezongen kunnen worden op een ontwapenende wijze. De wijs van het Hooglied. In de eredienst kan duidelijk worden dat deze lofprijzing samen mag klinken met die aan de Heer. De tekstkeus is niet stringent, omdat het meer om het thema gaat.

Uitleg Welk standpunt men inneemt ten opzichte van de Sitz im Leben van het Hooglied kan van enige en op sommige punten van niet geringe invloed zijn op de exegese. Wie pleit voor de dramatische opvatting, waarin de kunstmatige haremsfeer van het koninklijke hof gesteld wordt tegenover de spontane liefde van de 'herder', zal enige perikopen ongelezen laten in b.v. een huwelijksdienst. De opvatting dat wij te maken hebben met een geregen snoer van liefdesliedjes die met name rond en op het zeven dagen durende bruiloftsfeest gezongen werden, maakt een onbevangener benadering mogelijk. Zouden wij niet het best in de sfeer van dit bijbelboek komen als wij ons een woord van Jeremia herinneren? Hij verkondigt over het verwoeste Jeruzalem, dat daar weer gehoord zal worden: de stem van de vreugde en de stem der vrolijkheid, de stem van de bruidegom en de stem van de bruid, de stem van hen die zeggen: Looft de Heer... (Jer. 33 : 11).

Ook al is het mogelijk en zelfs niet onwaarschijnlijk dat men achter het Hooglied de riten van het 'heilig Huwelijk' kan ontwaren, waarin Isjtar en Tammuz

hun rol spelen, beslissend voor de uitleg is tenslotte de 'Sitz in der Literatur'. In de woordwereld van het Oude Testament is de erotische cultus onmogelijk. Hier mag een menselijk koning, Salomo, patroon der liefde zijn. De plaatsing van het Hooglied volgens de palestijnse synagoge onder de Geschriften geeft deze liederen een functie als reactie der gemeente op Thora en Profeten. Waar, in het verbond, God met zijn volk de taal van jij en Ik ging spreken, lag voor de profeet de geslachtsgemeenschap als beeld voor die verbondssluiting niet buiten de taal der verkondiging (Ez. 16 : 8, 9) en de tweezaamheid van het menselijk paar niet buiten het op Gods daden antwoordende leven. Het gekozen lied is een dialoog tussen man en vrouw. Haar lichaam is hem een paradijselijke tuin (*Pardes* is een perzisch leenwoord dat bomenhof betekent). De bomen, planten en kruiden die hij opsomt vormen ook voor Palestina een fantastisch, exotisch ensemble. Deze door levend water besproeide tuin is vol geuren. Haar schoonheid en verleidelijkheid is uniek. De ritselende beekjes van het gebergte beschrijven haar zuiverheid. Maar tot nog toe is zij voor hem niet toegankelijk geweest. Nu antwoordt zij hem met zijn eigen beelden. Noorden- en zuidenwinden mogen nu de geuren van de hof voor hem loswaaien. Zij nodigt hem binnen in haar tuin om er te genieten. Weer zijn het geuren en smaken die om strijd de vervoering willen karakteriseren. De zanger van het lied sluit met zijn oproep tot liefdesroes de dialoog der minnenden af.

Dit gedicht lijkt bedoeld te zijn om gezongen te worden op het bruiloftsfeest. Het is verrassend hoe het, boven alle plichtpleging waarmee het oud-israëlitische huwelijk toch gepaard ging en boven alle vaderlijke bemoeienissen over het huwelijkslot van zijn dochter uit, de spontane persoonlijke belevenis bezingt van man en vrouw. Erotiek 'pur sang', waarbij de gedachte aan komend ouderschap nog verre is. Het gaat uitsluitend om deze twee. (De scholen van Sjammai en Hillel twistten erover of men de bruid wel om haar schoonheid bezingen mocht wanneer zij lelijk of gebrekkig zou zijn. Volgens de school van Sjammai zingt men dan leugens, hetgeen de Thora verbiedt. Volgens de school van Hillel moet men niettemin de bruid bezingen in de ogen van de bruidegom. Vgl. hiervoor en voor andere informatie over de oudjoodse bruiloft: Strack-Bill. I, p. 500 vv).

Aanwijzingen voor de prediking

1. Een tekstkeuze uit het Hooglied heeft iets willekeurigs omdat men meer over het Hooglied dan uit een bepaalde tekst van dit bijbelboek zal preken. Dit laatste is vrijwel onmogelijk, tenzij men à la Bernard van Clairvaux allegorisch-mystiek te werk gaat. Deze voluit mystieke interpretatie noemt prof. dr. K. H. Miskotte in *Als de goden zwijgen*, waarvan de pagina's 207-213 voor de preekvoorbereiding van groot belang zijn, 'zo mogelijk nog onmogelijker' dan 'de mythologische interpretatie naar analogie van de Ischtar-Tammuz-cultus'.

Het dilemma: òf mystiek en daarom canonisch acceptabel en zelfs als heiligste der heilige boeken te prijzen, òf louter profaan en daarom uit de canon te bannen, moet doorbroken worden. Paulus ('Dit geheimenis is groot', Ef. 5 : 32) geeft daartoe het perspectief. Als de menselijke erotiek respons is op de

door profeten in een liefdesrelatie nabij gebrachte verkondiging van het verbond, kan ook de omgekeerde weg gegaan worden. Franz Rosenzweigs grammatische *Analyse des Hohenlieds* beschrijft de levende, imperatieve taal van Ich und Du die de liefde uit de vluchtigheid van het ogenblik tilt. 'Der Mensch liebt, weil und wie Gott liebt' (*Stern der Erlösung* II, p. 144). 'Alles Vergängliche mag nur ein Gleichnis sein; aber die Liebe ist nicht "nur", sondern ganz und gar und wesentlich Gleichnis' (II, p. 146). Daarom kan ook omgekeerd gezegd worden: 'So liebt Gott auch' (II, p. 97).

2. De waarschijnlijkheid dat het bruiloftsfeest de Sitz im Leben van het Hooglied is, moet niet verleiden tot een moralistisch pleit voor het huwelijk. De boven moraal uitgaande kiezende, roepende, lokkende zinnelijkheid wordt gevierd: joúw gesloten hof begeer ik – jou alleen nodig ik binnen. Man èn vrouw zien er maar één. Zij, een lelie onder de distels, hij, een appelboom onder de bomen van het woud (2 : 2, 3). Hoe zou in deze unieke, 'monogame' verhouding de bestendigheid van de trouw ontbreken? De trouw is zó vanzelfsprekend verzwegen aanwezig, dat men in een adem kan zeggen: So liebt Gott auch.

3. Het alles onthullende handboek met standen – hoewel het zijn nut heeft – durf je hier eigenlijk niet te noemen. De liefde die sterk is als de dood, weet ook bezwaren wel te overwinnen en wegen om hulp daartoe te vinden. Wie de eros zo ontdekt heeft, zal niet talmen deze bron van leven te exploreren. Voorbehoedmiddelen zijn een geschenk dat de weg van het Hooglied voor ons nog meer open heeft gesteld. De geliefde kome tot zijn hof zonder aan voortplanting te hoeven denken. In het Hooglied wordt van procreatie niet gerept. Het gaat uitsluitend om hem en haar.

4. De hartstocht gun je ook elkaar. Eet vrienden, drinkt en wordt dronken, genoten, zo luiden de eigen woorden van de zanger van dit dialogische lied. Hij zingt het hen voor, maar treedt met deze woorden terug. Een minnend paar moet beschermd worden. De pasgehuwde is in Israël een jaar lang vrijgesteld van krijgsdienst enz., om zijn vrouw te verheugen (Deut. 24 : 5). Hölderlin zegt in zijn gedicht Das Unverzeihliche

> Wenn ihr Freunde vergesst, wenn ihr den Künstler höhnt,
> und den tieferen Fleiss klein und gemein versteht,
> Gott vergibt es, doch stört nur
> Nie den Frieden der Liebenden.

5. Onder het gehoor van de predikant zitten vele ongehuwden van allerlei aard, en vele onbeminden bovendien. Dat mag een pastor, die over het Hooglied preekt, niet vergeten. Aan erotiek en huwelijk zijn ook grenzen te stellen (vgl. de schriftlezingen), hoewel niet uit ascetische overwegingen. Celibaat is in diskrediet geraakt; waarschijnlijk ten onrechte. Voorts moeten wij beseffen dat wij de celibatair tegen wil en dank onbewust diep kunnen kwetsen.

Spreuken 15 : 33

De vreze des Heren voedt op tot wijsheid,
en ootmoed gaat vooraf aan de eer.

Schriftlezingen: Job 28; Luc. 12 : 54-56; 1 Kor. 14 : 20.

Tekstkeus In zijn boekje *Mut zur Utopie* (ned. vert. *De toekomst in eigen hand*) stelt Georg Picht passim de vraag: 'Wie kommt die Wissenschaft zur Vernunft?' In het Nederlands wordt Vernunft vertaald met 'verstand'. Dat maakt de kans op misverstand groot. Wanneer Picht stelt dat de openbaring van de ons opgedragen Verantwortung 'die Bedingung der Möglichkeit von Vernunft' is, dringt zich de vraag op of de bijbelse wijsheid in de prediking niet in ruime mate aan bod moet komen.

Uitleg In de wijsheidsliteratuur gaat het om wat er werkt in de gemeenschap. Daarbij zijn het religieuze, sociale en ethische geen aparte gebieden. De wijsheidsleraar is in dat geheel de man die zijn antenne heeft uitgestoken om te constateren, hoe alles werkt om zijn praktische aanwijzingen te kunnen geven. De elementaire werkelijkheden worden door hem niet definiërend op formule gebracht, maar als ervaringen aangewezen. Zo min als dag en nacht, licht en donker, worden goed en kwaad theoretisch omschreven. Ons kan een gevoel van verveling overvallen als er 'een meneer die 't goeie wil' aan het woord is. De wijsheidsleraar echter spreekt niet over abstracties, maar over wat mensen concreet beleven. De tsaddik is degene, die in de gemeenschap degelijk functioneert. Het goede is – ook materieel – wat het leven van mensen mogelijk maakt, het kwade is wat het verstoort en kapot maakt. De kennis die in o.a. het Spreukenboek wordt aangeboden, is geen statistisch verzameld materiaal. Voorzover wetenschap in de moderne zin een rol speelt – hoewel dit begrip niet bewust bekend is – is dat een ondergeschikte rol. Niet de regelende rede is primair ingeschakeld, maar het 'gesunde Menschenverstand' (Rosenzweig) dat ook het unieke waarneemt. 'Der Befund, dass in der älteren Sentenzenweisheit Welterfahrungssätze und Gotteserfahrungssätze... wahllos durcheinandergehen, spricht schlechterdings gegen die Annahme von irgendwelchen Spannungen im Erkenntnisapparat' (Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*, p. 87 zie o.a. het gehele hoofdstuk Erkenntnis und Gottesfurcht).

De meest ingrijpende ervaring van het kennen wordt in het eerste gedeelte van de gekozen tekst uitgesproken (vgl. Spr. 1 : 7; 9 : 10; Ps. 111 : 10; Job 28 : 28). Het feit dat deze sententie vijfmaal in variatie voorkomt, maakt duidelijk dat zij voor de wijsheid in Israël van fundamentele betekenis is en wel in die zin, dat zij in alle uitspraken, ook de meest triviale, ondergronds meeklinkt. De vreze des Heren is een uitdrukking, die niet een religieuze gemoedsstemming van de mens bedoelt, maar een handel en wandel in vertrouwen en gehoorzaamheid (vgl. b.v. Gen. 22 : 12).

De uitdrukking is door haar spreekwoordelijkheid bij ons op een afgesleten munt gaan gelijken. Men moet de woorden opnieuw wegen om te verstaan, dat hier iets ongehoords wordt uitgesproken. Met onze kennis en wijsheid, met ons 'Lernen zum Leben' kan het ook grondig mislopen. Fouten en onjuistheden kunnen gecorrigeerd worden, maar dwaasheid kan gemeenschapsverwoestend

werken. Het gaat hier om het 'dos moi pou stoo' van gemeenschapstichtende wijsheid en verstandigheid. Het goede theoretische uitgangspunt kan men aangereikt krijgen, maar het begin van de wijsheid is een unieke ervaring die een mens vormt en blijft oriënteren. Het is een 'tucht' tot wijsheid. Hetzelfde woord staat in het voorafgaande vers (vs 32), dat de levensnoodzakelijkheid van de tucht aan de orde stelt.

In het Spreukenboek worden nauwelijks geboden gegeven. Men zit er op school of beter in het leerhuis (non scholae sed vitae discimus). De discipelen leren er niet beschouwen, maar zij oefenen zich voor de weg die zij moeten gaan, om op de tweesprongen geen 'Hercules am Scheideweg' te zijn en bewust te worden van het tertium non datur tussen goed en kwaad, dat is: tussen wat 't goed doet of kwaad stichten zal. Men leert er houdingen en bewegingen om ze toe te passen. Eer ontvangen is b.v. een goede zaak, maar wat hoog en laag is, staat voor de 'godvrezende' in een nieuw licht.

De strevers naar het plaatsje aan de top zitten in de verkeerde hoek, zegt de wijsheidsleraar voortdurend. Het is een breed bijbels-theologisch thema dat de hele Schrift omspant. De beweging die men moet leren leven, doet God zelf voor. De wijze zoekt zijn eer anders dan degene die de tucht weggooit: Vooraf aan de eer gaat 'das Hingebeugtsein' (Buber). Men realisere zich dat hier een woord wordt gebruikt, dat met name ook in de Psalmen voorkomt. De 'anawim' gaan voor. En dat wordt in een adem gezegd met een uitspraak over het menselijk vermogen tot kennis. 'Die These, dass alle Erkenntnis des Menschen nach der Bindung an Gott zurückfragt, ist ein Satz von durchdringender Klarheit' (Von Rad, *idem*, p. 94).

Aanwijzingen voor de prediking

1. De vakman en specialist zijn voor ons onontbeerlijk. Maar het is dom te vergeten dat zij zich slechts in vakken bewegen en het is gevaarlijk dat zij zichzelf dat soms niet realiseren. De wijsheid betreft het geheel en het heil van het geheel. Hoe goed het ook is dat een predikant zich als theoloog of in de praktijk van zijn ambtswerk specialiseert, in de prediking is hij geen specialist, tenzij in deze zin, dat het speciale, unieke waar hij van spreekt universeel is. Dat is een eer die hij zich in zijn nederig bedrijf niet mag laten ontnemen. Onze mondiale situatie noopt ons er toe over het heil niet uitsluitend 'geestelijk' te spreken, waarmee niet bedoeld is dat de predikant iets van een allround deskundige behoort te hebben. Wat hij echter te zeggen heeft betreft ook de religieuze, sociale, ethische, politieke, natuurwetenschappelijk-technische enz. werkelijkheden.

2. Het is lang niet altijd wijs om te realiseren wat er mogelijk is. In onze wereld schijnen de mogelijkheden onuitputtelijk te zijn. En op vele gebieden, mijns inziens de natuurwetenschappelijk-technologische, is men bevangen door de idee, dat wat kan, ook moet. Moet men inderdaad weten en maken, wat men kan weten en maken? Of geldt veeleer de tautologie dat men moet, wat moet? Er tekenen zich vele noodzakelijkheden in onze mondiale situatie af waarop weten, maken en doen gericht moeten worden, willen wij overlevingskansen hebben. Goed en kwaad zijn in dit verband op slag uit de sfeer van gemoraliseer

gehaald om bijbels-realistisch de betekenis van gemeenschapstichtend of -verwoestend te krijgen. Wij behoren ons af te vragen of het doen van iets anders - al is dat z.g. 'waardevrij' - dan nu levensnoodzakelijk is, eigenlijk niet onder het laatste, het 'kwaad' valt. Of valt deze vraag om wijsheid op wereldniveau buiten het gezichtsveld van de gemeente? Is metanoia niet een van haar verkondigingsthema's? 'Es gilt also, einen Bewusstseinswandel in Gang zu setzen... Da jeder mithandelt, ob er will oder nicht, so ist auch ein jeder zum Mitdenken verpflichtet' (G. Picht, *idem*, p. 19).

3. Meer dan ooit is de vraag klemmend geworden, waar de wijsheid te vinden is. Er is geen aanwijsbare plaats, zodat ook zij manipuleerbaar zou kunnen worden. Wijsheid voltrekt zich en wordt speurbaar in de schaduw van de vreze des Heren. Tucht en discipline mogen voor sommigen een nare klank gekregen hebben, zij zijn in de gemeente onmisbaar.

Waarschijnlijk is de vreze des Heren slechts een religieuze bevrediging als men zich geen tucht wil laten opleggen. Wie smaalt over de tucht van de kerkgang op zondagochtend, zorge in plaats daarvan een alternatief te hebben; b.v. in het leerhuis, dat ook intellectuele discipline vraagt.

Zou het bloeien van de vrijheid in de gemeente als kiemcel ten dienste van het gemenebest geen vrucht horen te zijn, waaraan men de boom herkent?

4. 'Zij stonden in de gunst bij het hele volk' (Hand. 2 : 47). Voor hen geen andere weg daartoe dan welke de tweede helft van de tekst aanwijst. Het is de weg die 't doet, die vruchtbaar is; de weg van Jezus. Over wijsheid gesproken! (2 Kor. 2 : 6 v).

Openbaring 22 : 10–12

En hij zeide tot mij: Verzegel de woorden van de profetie van dit boek niet, want de tijd is nabij. Wie onrecht doet, hij doe nog meer onrecht; wie vuil is, hij worde nog vuiler; wie rechtvaardig is, hij bewijze nog meer rechtvaardigheid; wie heilig is, hij worde nog meer geheiligd. Zie, Ik kom spoedig en mijn loon is bij Mij om een ieder te vergelden, naardat zijn werk is.

Schriftlezingen: Mal. 3 : 16-18; 4; Op. 22 : 6-17; Mat. 25 : 34-36.

Tekstkeus Wanneer wij voor de eschatologische prediking de Schrift eerlijk raadplegen, ontkomen wij er niet aan ook die teksten te gebruiken, die duidelijk spreken over het gericht en de grote scheiding, die daardoor plaatsvindt tussen de goeden en de bozen. Dit thema kan wel niet zich verheugen in een grote populairiteit, maar het onthouden van de gemeente van deze gerichtsprediking berokkent haar toch grote schade. De kracht en de spanning van de evangelieverkondiging vinden o.a. hun bron in de laatste ernst, waarmee deze verkondiging geschiedt. De beslissing, die de mens nu neemt ten opzichte van de roeping van God, die tot hem komt, is bepalend voor de beslissing, die straks in het eindgericht valt. Het leven nu correspondeert met de toekomst. Het is nodig, dat de gemeente telkens voor deze werkelijkheid wordt geplaatst.

Uitleg Meerdere exegeten beschouwen vers 11 als latere toevoeging (*I.C.C.*). Allereerst op tekstkritische gronden, omdat deze vorm van parallellisme ner-

gens elders in dit bijbelboek voorkomt en omdat de woorden (hagiazein) en de woordbetekenis (adikein heeft alleen hier de betekenis van 'zondigen') bij de auteur ongebruikelijk zijn (E. Lohmeyer, *Handb. z. N.T.*). Inhoudelijk wordt deze tekst als een Fremdkörper beschouwd, omdat er van geen vergeving wordt gesproken, in tegenstelling met 21 : 6, 8. De deur van de hoop is hier definitief gesloten. Het einde is in principe reeds gekomen. De uiterste consequenties worden getrokken (*I.C.C.*).

Het is echter de vraag, of op deze wijze de tekst juist is benaderd. Het kan zijn, dat hier een 'oerchristelijke parenetische traditie' aan het woord is (E. Lohmeyer). Het waardevolle daarvan is, dat dit ons inzicht verschaft in het karakter van dit woord. Het gaat hier om parenese, laatste en daarom uiterst ernstige vermaning. Dan moeten de consequenties onder ogen worden gezien. Niet omdat er geen bekering en vergeving meer mogelijk is, maar opdat er haast gemaakt worde om deze bekering en vergeving alsnog te zoeken. Dat kan nog. Want de tijd is wel *na*bij, maar nog niet *voor*bij.

Zo blijkt vers 11 alleen goed te kunnen worden verstaan in het licht van vers 10. De tijd is nabij: dat is het allesbeheersend motief. Die tijd is de kairos van het einde, van de komst van Jezus Christus. De nadering daarvan dringt de boodschapper ertoe tot Johannes te zeggen, dat hij de woorden van de profetie van dit boek niet mag verzegelen. Zij behoeven niet meer bewaard en dus verborgen te blijven voor een toekomstige gelegenheid, want de toekomst is begonnen. Nu moeten de woorden worden gesproken, nu moet voor de dag komen, wat Gods plannen zijn met mensheid en wereld. Dit 'nu' correspondeert met het 'nu' van de openbaring van het geheimenis, waarvan Paulus spreekt (Kol. 1 : 25, 26). Dit 'nu' van Christus' eerste komst is verbonden met het 'nu' van zijn tweede komst. Zo vindt de verkondiging plaats tussen de kairoi, en deze tussentijd is dè kairos voor de mens tot wie de woorden der profetie komen.

Het is niet de bedoeling van de tekst om over het nabij-zijn van de tijd te discussiëren. Parenese leent zich niet voor speculatie. Het gaat er zelfs allereerst niet om, of Johannes gelooft in de nabije toekomst van Christus. Het wordt hem gezegd, dat de tijd nabij *is*. Het is een mededeling, die iets objectiefs aan zich heeft. En op grond van dit gegeven functioneert de verwachting.

Vers 11 wijst erop, dat de nabije toekomst van Christus de levenshouding radicaliseert. Het eerste deel heeft betrekking op de goddelozen, het tweede deel op de gelovigen. Beiden wordt geraden hun levenshouding te radicaliseren. Dat dit aan beiden geadviseerd wordt kan merkwaardig schijnen, zelfs anti-evangelisch. Maar het gaat om parenese. Alles op alles moet worden gezet om de gemeente de consequenties onder ogen te laten zien. Zij moet weten, hoe groot het onderscheid zal zijn tussen de rechtvaardige en de goddeloze, tussen wie God dient en Hem niet dient (Mal. 3 : 18). In Maleachi 3 : 18 blijkt ook het oogmerk: dan zult gij tot inkeer komen. Het blijkt dus toch een evangelisch advies te zijn, zelfs voor de goddeloze, die voor de consequenties van zijn goddeloosheid gesteld wordt, opdat hij zou schrikken van zichzelf.

Intussen beantwoordt vers 11 aan de profetieën van het boek en blijkt dus bepaald geen Fremdkörper te zijn. De hele Openbaring door komt deze tendens

van de radicalisering naar voren. Blijkbaar gaat deze ontwikkeling, ook die van de steeds brutere openbaring der goddeloosheid, niet buiten Gods wil om. Er vindt een rijping plaats voor het gericht. De maat moet vol worden (Mat. 22 : 32). Maar dit geldt ook voor de gelovigen. Deze twee tegenovergestelde parallellen zijn toch met elkaar verbonden, staan zelfs in een zekere wisselwerking. Tegenover de radicalisering van de goddeloosheid kan het geloof en de geloofsopenbaring niet 'normaal' blijven. Het geloof wordt ook verhevigd, de geloofsmoed en het geloofsvertrouwen en vooral de geloofsethiek.

Een merkwaardige antithese wordt hier zichtbaar. Niet een negatieve antithese, waarin de gelovige alleen niet doet wat de goddeloze wel doet. Het is een positieve antithese: wat de goddeloze niet doet, doet de gelovige wel en steeds meer. Men lette op het negatieve van vers 11a, onrecht (niet-recht) en vuil (niet-rein), en het positieve van vers 11b, rechtvaardigheid en heiligheid. Het zal erom gaan, dat, naarmate de geestelijke en zedelijke ellende toeneemt, de gelovige in deze wereld steeds positiever leeft.

Dit laatste is echter alleen mogelijk in het licht van de belofte van vers 12. Wij noemen vers 12 met opzet een belofte, omdat dit woord allereerst positief verstaan wil zijn. Het komen van Christus is Evangelie. Zo wordt het ook door de schrijver verstaan. Vandaar de reactie in vers 17.

Dat geldt ook van het loon. Dit laatste bijbelboek is doordrongen van de realiteit van eenmaal geoordeeld worden naar onze werken. Dat vinden wij trouwens in het hele Nieuwe Testament. Men denke aan de gelijkenissen van Jezus, aan 2 Korintiërs 5 : 10 en 2 Timoteüs 4 : 8. In de tekst wordt dit zeer realistisch uitgedrukt: Christus doet vergelding (apodounai). Dat houdt met betrekking tot vers 11 een dubbel loon in, het loon van het behoud voor de rechtvaardigen en het loon van de ondergang, de tweede dood (vgl. 21 : 8), voor de goddelozen.

Men lette op de overgang in spreker in vers 12. In vers 10 en 11 is Johannes aan het woord, al citeert hij het woord van de boodschapper (de engel, vgl. vs 8 of Christus). In vers 12 spreekt Jezus in eigen persoon. Dit directe geeft nog meer ernst aan het woord. Met zo'n woord valt niet vrijblijvend om te springen. En dan nog ten overvloede het woordje 'zie' vooraf, te vergelijken met het dubbele 'voorwaar' uit de evangeliën.

Aanwijzingen voor de prediking Wij hebben de prediking van de nabije toekomst van Christus te veel en te lang aan de sekten overgelaten. Zij moet in de kerkelijke prediking gehonoreerd worden, niet allereerst om de sekten de wind uit de zeilen te nemen maar omdat de Schrift zelf ons daartoe dwingt.

Wij ontdekken in de gemeente dan niet slechts een 'flauwe stemming', maar zelfs een al of niet bewuste verlegenheid. Wat moeten wij aan met de leer der laatste dingen? Een eventuele (vorig jaar in de Lutherse kerk werkelijk gehouden) enquête zou zeer waarschijnlijk een erbarmelijke situatie aan het licht brengen. De diepste oorzaak daarvan ligt daarin, dat wij Gods mogelijkheden afmeten naar onze (al of niet wetenschappelijke) mogelijkheden, of ook naar onze gemoedsstemming, naar ons materialistisch wegkruipen in de voorhanden dingen.

Daartegenover dient de zakelijkheid van onze tekst ernstig te worden genomen: de tijd is nabij. Dit wordt ons van Godswege meegedeeld. Daarop moet de verkondiging gericht zijn alsook het geloof van de gemeente. Deze prediking dient niet alleen rekening te houden met, maar ook beheerst te worden door de tegenstelling van vers 11. Dit bepaalt het profetisch karakter van de prediking. Wij mogen hier niet afzwakken of theologisch of sociologisch 'wegpraten'. De dialectiek moet hier plaatsmaken voor de profetische rechtlijnigheid. Juist zo komt de evangelieprediking tot haar recht en haar ruimte.

Vers 12 brengt ons tot een concrete gerichtsprediking. Uit reactie op de realistische gerichtsprediking in de middeleeuwen hebben wij deze prediking in het vergeetboekje gedaan. Wij hebben het gevoel alsof dit soort prediking geantiqueerd is. Het blijkt echter een doorlopend aanwezig aspect te zijn van de bijbelse boodschap. Dit antieke vermindert niet in waarde, maar vermeerdert juist, naarmate de tijd nabij komt.
Wij moeten daarbij het positieve voorop stellen, zowel in vers 11 als in vers 12. Maar wij mogen het negatieve niet voorbijgaan, hoewel het gesteld wordt in het kader van de parenese.

Openbaring 22 : 17

En de Geest en de bruid zeggen: Kom! En wie het hoort, zegge: Kom! En wie dorst heeft, kome, en wie wil, neme het water des levens om niet.

Schriftlezingen: Jes. 55 : 1-3; Op. 22 : 6-17; Joh. 7 : 37-39.

Tekstkeus Het motief voor deze tekstkeus is het aandacht willen schenken aan het verband, dat de Schrift legt tussen de toekomstverwachting van de kerk en de Heilige Geest. De eschatologie is niet alleen een hoofdstuk uit de Christologie (Christus' wederkomst) maar ook een hoofdstuk uit de Pneumatologie (de kerk verlangt naar Christus en gaat Hem tegemoet). De pneumatologische 'partijen' beheersen de hele tekst. Men lette op de werkwoorden: horen, komen, dorsten, nemen. Begrijpelijk is het, dat deze tekst vaak gebruikt wordt bij een voorbereiding op het H. A. Het gevaar is dan echter, dat het eschatologisch kader, waarin de tekst staat, vergeten wordt. Terwijl dit eschatologisch element bij het Heilig Avondmaal juist van centrale betekenis is.

Uitleg De tekst is antwoord van de Geest en de kerk op de belofte van Christus in vers 12. Christus belooft: Zie, Ik kom spoedig. De kerk antwoordt met de roep van verlangen: Kom. Dit antwoord laat zien, hoe de gemeente met de belofte van Christus dient om te gaan. Niet afwachtend, maar verwachtend. Niet passief: Hij zal wel eens komen. Maar actief: hoe eerder hoe liever. Christus geeft zijn belofte om ermee te werken in gebed en arbeid, in vertrouwen en hoop.

Merkwaardig is, dat dit antwoord van verlangen niet alleen door de gemeente maar ook door de Geest wordt gegeven. De Geest staat zelfs voorop. Hij begint ermee en steekt met zijn verlangen de gemeente aan. Zoiets doet Hij ook in het bidden (vgl. Rom. 8 : 26), eigenlijk in alles. De Geest doet de gemeente geloven, hopen en liefhebben.

Toch is er met het verlangen van de Geest iets bijzonders. Verlangt de Geest dan ook? E. Lohmeyer (*Handb. z. N.T.*) zegt: dit kan niet de Geest van Christus

zijn, anders had Hij niet tot Christus geroepen: Kom. De Geest zal hier wel zijn 'Inbegriff urchristlicher Gemeinschaft'. Maar dan is het woord 'bruid' een synoniem van het woord 'geest'.

Wij kunnen beter in omgekeerde richting denken. Als hier de Geest verlangt naar de komst van Christus, dan zegt dat iets over deze Geest van Christus. Deze Geest verlangt even reëel als Hij volgens Romeinen 8 : 26 zucht.

Dit is de Geest eigen, die op het Pinksterfeest door Christus is uitgestort. Deze Geest zal niet van Christus' gemeente op aarde scheiden, maar Hij ziet wel verlangend uit naar het ogenblik, dat Hij de bruid tot de Bruidegom heeft gebracht, wel toebereid (Op. 21 : 2). Christus' wederkomst is vervulling van zijn werk, de kroon op zijn werk, omdat het de kroon op Christus' werk is, De Geest wil Christus verheerlijken.

Het werk van de Geest als voorbereidend werk is te vergelijken met het voorbereidend werk van Johannes de Doper (vgl. Joh. 3 : 29). Zij zijn beiden vrienden van de Bruidegom.

Tot dat voorbereiden van de gemeente op Christus' komst behoort ook dat aanstekelijk verlangen van de Geest. De Geest woont in de gemeente. Hij woont in haar verlangend. Zo vormt Hij de vuurhaard van het verlangen der gemeente.

Wij kunnen ook zeggen, dat de Geest de gemeente tot bruid maakt. Dat heeft Christus ook wel gedaan, door haar te 'kopen' en lief te hebben. Maar de Geest is als Eliëzer, de knecht van Abraham, die erop uit gaat om de bruid te werven. Hij wekt de wederliefde, Hij doet het 'ja'-woord geboren worden en Hij brengt haar tot het verlangen naar de ontmoeting.
Juist dat laatste geeft aan de naam 'bruid' voor de gemeente haar eigen kleur. Bruid – een uitdrukking, die wijst op het voltooid zijn van de gemeente (E. Lohmeyer). De bruid is de gemeente, die aan de volkomen vereniging met Christus toe is. De bruid is de gemeente in haar eschatologische gestalte. Zij doet eigenlijk nog maar één ding: verlangen, roepen om de komst van Christus. Wij moeten er dan wel aan denken, dat de naam 'bruid' slechts *een* naam is. Zeker niet de enige naam. Misschien moeten wij wel zeggen: gelukkig niet de enige naam. Dan zou de kerk het op aarde niet langer meer kunnen uithouden. De gemeente is ook de kudde, die koersloos weidt en zich vermaakt, en zij is de militia Christi, die strijdt.

Overigens is zij ook de bruid en zij leeft in de bruidsdagen. Vandaar dat dringende 'kom'. Dit is niet alleen een gebed. Het heeft ook iets van een bevel (erchou imperatief!). Dit vrijmoedig en dringend bevelen vindt weerklank bij Christus, die ook verlangt. Zijn belofte, Ik kom spoedig, is een uiting van dit verlangen. De gemeente mag vrijmoedig de komst van Christus naderbij bidden. Zo wordt de biddende gemeente een stimulerende factor in Gods eschatologisch handelen evenzeer als de getuigende gemeente dit is (vgl. Mat. 24 : 14).

De spanning, die achter dit roepen van de gemeente zit, treedt naar voren in het luide karakter ervan. Dit roepen is te horen en wordt gehoord, en worde nagevolgd. 'En wie het hoort, zegge: Kom!' De Geest werkt op de gemeente aanstekelijk en de gemeente weer op allen, die met haar in aanraking komen of met wie zij in aanraking komt.

Zo houden wij de betekenis van de tekst zo algemeen mogelijk. Dit lijkt ons

juister dan wat Zahn meent, die er namelijk vanuit gaat, dat de oproep om mee te roepen met de gemeente hier gericht wordt tot ieder gemeentelid afzonderlijk, die dit woord hoort voorlezen. Beter is met *Tekst en Uitleg* te verklaren: ieder, die het verneemt. Dat betekent dat de boodschap aan allen wordt doorgegeven om niet tevreden te zijn met het heden. De gemeente zegt het aan, dat er hoop is voor de wereld. Er valt nog wat te verwachten. De wereld mag meehopen op de verlossing, die aanstaande is. Want niet alleen de bruidsgemeente, maar de ganse schepping is aan die verlossing toe (vgl. Rom. 8 : 19 v.v.).

Vers 17b geeft een zekere overgang aan. Het komen van Christus wordt afgewisseld met of in betrekking gebracht tot het komen van de dorstende. Bekend is de 'piëtistische' uitlegging van deze passage. Zo *Tekst en Uitleg:* 'Deze oproep bedoelt allereerst versterking der gelovigen, opdat zij niet verzuimen zich naar Jezus uit te strekken. Maar voorts om vrijmoedigheid te geven aan hen, die vanwege hun besef van hun ellende, wel willen, maar niet durven toetreden'. In de lijn van de laatste opmerking is er veel gepreekt, vooral in verband met het Heilig Avondmaal. Dit zou kloppen met een wel uitgesproken veronderstelling, dat hier de proseliet wordt bedoeld, die opgeroepen werd om aan de gemeentesamenkomst deel te nemen.

Toch is het de vraag, of dit de bedoeling van de tekst is. Juister lijkt mij de opvatting van E. Lohmeyer, die in de dorstende de gelovige ziet, die pelgrimeert door deze wereld en die slechts ware en blijvende verzadiging zal vinden bij de voleinding door Christus' komst. Dan ligt het tweede deel van de tekst in dezelfde lijn als het eerste deel en van het hele boek (vgl. 7 : 16 en 22 : 1). Zo is iedere gelovige een dorstende op aarde. 'Gelijk een hinde die naar de waterbeken smacht... Wanneer zal ik komen en voor Gods aangezicht verschijnen?' (Ps. 42 : 2, 3).

Het gaat echter te ver om met E. Lohmeyer te denken aan het verlangen naar het martelaarschap, hoewel dit martelaarschap er wel mee verbonden kan zijn.

Het dorsten richt zich op het water des levens. Levenswater, zonder lidwoord, accentueert de kwaliteit van dit water. Het is het volkomen heil, dat met de toekomst van Christus aan de dorstende gelovige zal worden geschonken. Dat heil is God zelf, de gemeenschap met Hem, het verschijnen voor zijn aangezicht. Maar het gaat ook om concrete verlossing van dit leven, dat leeg laat, dat niet verzadigt. Het volkomene wordt dan bereikt, geen tranen (7 : 17), geen honger en dorst (7 : 16), geen nacht (21 : 25; 22 : 5), geen zonde (14 : 5), geen dood (21 : 4). Jesaja 55 : 1 en Johannes 7 : 37 v.v. wijzen ons erop, dat dit drinken van het levenswater ook nu reeds in de gave van de (Pinkster) Geest wordt genoten (vgl. Ez. 47). De Geest is ook hier echter de eschatologische gave van Christus (Hand. 2 : 17).

In dit kader krijgen de werkwoorden 'komen', 'willen' en 'nemen', waartoe wordt opgeroepen, een beslissende betekenis. Het komen van Christus moet beantwoord worden door het komen van de gelovige. Dit laatste 'komen' houdt in, dat de vaste aardse posities (individueel en collectief) worden prijsgegeven. Men wage zich aan de toekomst van Christus, men worde pelgrim. Dat kan het martelaarschap met zich meebrengen, omdat deze levenshouding zo vreemd is aan deze in posities denkende en levende wereld.

Toch wordt dit gevraagd. Het gaat weer om een meedoen met het komen van God. Echter wil dit laatste geen concurrerende gedachte zijn voor het 'om niet', waarmee de tekst eindigt en dat dus om de klemtoon vraagt (*doorean* – als geschenk). Het loon (vs 12) blijft geschenk. Het zal drinken zijn zonder geld en zonder prijs (Jes. 55 : 1). Het verzadigend drinken van de gelovige is vrucht van de dorst, op Golgota geleden, die niet door levenswater maar door de gal van de haat werd gelest. Jezus heeft 'ons drinken' betaald.

Aanwijzingen voor de prediking Er is over het algemeen een afkeer om over de kerk te spreken als de bruid van Christus. De bruidsmystiek rondom het Hooglied zal wel daarvan de oorzaak zijn. Toch blijft deze aanduiding van de christelijke gemeente in de eschatologische prediking (vooral van de Openbaring) een belangrijke rol vervullen. De kerk is op weg naar de bruiloft van het Lam (21 : 2, 9).

Wij moeten dit aspect opnieuw in de prediking integreren. Het gaat om het geleid worden door de Geest naar de toekomst van Christus.

Het Heilig Avondmaal kan in het raam van deze tekst een legitieme plaats innemen. Juist het eschatologisch aspect van het sacrament komt dan in het volle licht te staan.

BEDIENING H. DOOP — Johannes 14 : 26

...de Trooster, de Heilige Geest, die de Vader zenden zal in mijn naam, die zal u alles leren en u te binnen brengen al wat Ik u gezegd heb.

Schriftlezingen: Ps. 51 : 3-15; Joh. 14 : 21-26; Joh. 16 : 5-15.

Tekstkeus In de doop worden wij tot het nieuwe leven getekend en geroepen. Maar dat moeten wij in de gemeente leren beleven. Daar krijgen wij een leermeester bij, de H. Geest, die 'het uit Christus neemt en het ons verkondigt'. Wij kunnen in het Johannesevangelie zeer goed terecht, dat immers meer een geschrift voor de verdieping van het geloofsleven wil zijn, dan een zendingsgeschrift. De tekstkeuze wil wel duidelijk gericht zijn op een bepaalde tijd van het kerkelijk jaar. Wij kunnen niet dopen buiten alle verbanden van het kerkelijk jaar. In de Pinkstertijd zal deze dooptekst ons kunnen helpen.

Uitleg C. H. Dodd (*The fourth Gospel*) toont aan, hoe in het Johannesevangelie er een sterke afwisseling is tussen dialoog en monoloog. Vanaf vers 12 hebben wij grotendeels weer een monoloog voor ons, waarin de Heiland onder meer (zie vs 22) ingaat op Judas' vraag, waarom de Heiland zich bijzonder aan de discipelenkring zal openbaren. Aan hen, die zijn woorden bewaren, zal zich de Vader en de Zoon openbaren. Het werkwoord tèreoo = nauwkeurig achtgeven op, komen wij op diverse plaatsen in de Johanneïsche literatuur tegen (vooral in 1 Joh.). Het woning maken (monèn poièsomen) komt enige malen in de Schrift voor na het onderhouden van inzettingen (vgl. O.T.: Lev. 26 : 11; N.T.: Op. 3 : 20 en 21 : 3). Wij moeten het minder zien als een verre toekomstbelofte, dan wel als een nabije Pinksterbelofte. In vers 25 is er belangrijke denk-

stof in het tauta lelalèka par'humin ménoon... ho de paraklètos... Wij doen er goed aan hier geen tegenstelling te lezen, maar een aanvulling. Het kan riskant zijn, wanneer R. Bultmann (*Joh. Evangelium*) hier vertaalt: 'Nur soviel konnte Ich euch sagen' (hij verwijst naar Joh. 16 : 12). Jezus bedoelt weliswaar op een afsluiting in zijn lering te wijzen, maar door de H. Geest zal Hij op nieuwe wijze bij zijn jongeren blijven (K. Barth, *K.D.* IV, 3, p. 268: 'Nu zal Christus pas goed onder de Zijnen aanwezig zijn'). J. A. Bengel wijst er op dat dit lelalèka er staat, opdat wij op Jezus' woorden acht zullen geven als op dè verba fidei en D. Bonhoeffer (in Eichholz: *Herr tue meine Lippen auf* I, p. 185): het geloof grijpt in deze woorden de justitia extra nos. De juxtapositie van Jezus en de H. Geest doen ons hier verstaan dat de H. Geest dus meer een persoon is dan een vage kracht. Denken wij aan een kracht, dan vallen wij K. Barth bij als hij (*K.D.* IV, 2, p. 360) denkt aan de verlengde arm van de opstanding des Heren. Bij paraklètos = advocatus zullen wij niet vergeten mogen te denken aan de aanklacht, die de discipelen na Christus' heengaan zullen ondervinden. Dan hebben zij een advocaat nodig, die Jezus er bij zal roepen en die op zijn beurt de wereld zal aanklagen (C. H. Dodd, *a.w.*). Deze Geest zal in zijn persoon, niet minder dan Christus, garant staan voor geheel de gemeente.

Het 'in mijn naam' in vers 26 komt 13 maal voor in het Johannesevangelie, waarvan zesmaal bij het gebed in de naam van Jezus. Strathmann (*N.T.D.*) vertaalt 'op mijn bede'. In ieder geval heeft het de notie van een persoon die handelt op gezag van een ander, die gedragen wordt door een persoonlijkheid, die achter die naam staat (de Geest is een 'adequate and accredited representative of Jesus', M. C. Tenney in *London Comm. N.T.*). Bij didaxei oriënteren wij ons aan de voorbeelden die de Nestle uitgave ons in margine geeft van deze lering van de Geest. Belangrijk is voor onze preek de verwijzing naar 1 Johannes 2 : 27, waar het over het chrisma van de Geest in de continuïteit van de ambtelijke verkondiging gaat. De discipelen zijn enerzijds (nog geen opstanding) nog niet rijp voor de voltooiing van de lering, anderzijds zijn zij nog niet voor allerlei situaties geplaatst (waarin straks de Geest zal voorlichten). Bij hupomnèsei lezen wij Johannes 16 : 13b-15 en verstaan, dat het hier niet alleen maar om een historische reconstructie gaat, maar om de representatie van Jezus Christus voor de gemeente: zo is hij Geest der waarheid. Ernst Käsemann toont in zijn *Exegetische Versuche und Besinnungen* I in de bijdrage 'Ketzer und Zeuge' aan, hoe het Johannesevangelie in de gedeelten over de H. Geest niet losgedacht kan worden van het dilemma waar de vroegchristelijke gemeente zich tussen bevond: enerzijds de gestolde traditie van het sacramentalisme, anderzijds het enthousiasme van de gnosis. Het gaat telkens in het Johannesevangelie om de Christus presens door de Geest. De H. Geest zorgt inderdaad voor een nauwkeurige herinnering, maar ook voor een nieuw verstaan en een door de liefde verbonden worden aan Christus. Zie ook de goede opmerkingen hierover in Calv. *Inst.* IV, 13. Eth. Stauffer wijst in dit verband in zijn *Theologie des N.T.* (zie tekstreg.) op het 'eeuwig evangelie', dat zo zich voortzet: in elke tijd en in elke omstandigheid heeft het een eigen draagwijdte. De Heiland heeft zelf deze vorm van discipel zijn indrukwekkend vertolkt in Matteüs 13 : 52. Er blijft in dit discipel zijn een eenheid tussen herinnering, nieuw inzicht en de liefde tot de Vader en

de Zoon (zie de mooie par. 68 in K. Barth *KD* IV, 2 over de H. Geest en de christelijke liefde).

Aanwijzingen voor de prediking Wij zien de Doop gelegd in Christus' handen, die de lering daarvan, evenals bij de prediking, toevertrouwd heeft aan de H. Geest. Die zal evenals in het Woord ook in de doopbediening Christus aanwezig doen zijn in de gemeente. Hij leert ons de 'dode letter' af en 'roept' de levende Christus 'erbij'. Dan is het onder Woord en Sacrament alsof Christus zelf tot ons spreekt. Het teken wordt opgenomen in het voortgaand werk van Christus en de Geest.

De H. Geest doet dit bijzonder wanneer wij aangeklaagd worden, van binnen en van buiten, of wanneer wij in telkens nieuwe situaties worden gebracht (let op dit werk in het boek der Handelingen). Zo geeft de H. Geest vanuit de Doop ook licht en kracht in gezinssituaties.

Wij denken hierbij vooral aan gezinnen, die zich voor de doop melden vanuit een ondefinieerbaar en helaas vaak ondiep geloof. Dit geestelijk nog zo nauwelijks verdisconteerd naderen tot de doop mag met deze tekst helpend en vermanend gezet worden in het licht van de leergang van de Heilige Geest, die voor hen een 'éducation permanente' wil gaan worden.

De H. Geest doet ons in de Doop met name verstaan, wat 'extra nos' met Christus is geschied in het werk van de verzoening.

Hij wil ons dat tastbaar leren en verzekeren, zodat wij het persoonlijk gaan beleven, er bij betrokken zijn, met Hem meegekruisigd worden om met Hem op te staan. Hij leert ons zo de werkelijkheid van het heil zien en doet er ons in geloven. Zo brengt de H. Geest de verbinding doop en geloof aan, teken en betekende zaak.

Doordat de H. Geest werkelijk betuigt in Christus' naam, komt de betrouwbaarheid, de garantie van deze belofte van de genade op ons af (als een moeder, die een teken van haar liefde, als een vader, die zijn hand er op geeft!!).

Zo wordt de Doop werkelijk een zegel, dat hangt aan alles wat Jezus gesproken en gedaan heeft: de woorden van de Heiland blijken zeker en betrouwbaar en ons hart zoekt er zijn rustpunt in, zo sterk, dat het ons niet meer verbaast, dat in het Nieuwe Testament (b.v. 1 Petr. 3 : 21) gesproken wordt van het gered zijn door de H. Doop.

Op deze manier draagt de wijze waarop de H. Geest de doop hanteert bij aan de verzegeling van de gelovigen. Dan gaan wij – denkend aan de doop – leven en spreken vanuit heel de rijkdom en de zekerheid van het zo vast aan ons verzegelde heil. Bij wijze van spreken: nu zie ik uw 'teken' zo in het licht van uw goddelijke liefde, dat ik er niet meer van af kan (beeld van een 'ring'). Zo wordt dan het bewaren van het 'gebod' van de doop één ware liefdedienst (vs 23 en 24). Wij komen dan ook wel uit de impasse waarin wij kerkelijk zo terecht zijn gekomen van het laveren tussen enerzijds het traditionele sacrament (ook in ons leven: een ver verwijderd teken) en anderzijds de hunkering naar een 'volle' geestesdoop. De H. Geest leidt ons (al maar te binnen brengend) terug naar wat is geschied, maar doet ons anderzijds ons uitstrekken naar het grote werk van Hem, die de inhoud van dit teken is, en die is en die komt.

OPENBARE GELOOFSBELIJDENIS Johannes 15 : 16a

Niet gij hebt Mij, maar Ik heb u uitgekozen en u aangewezen, opdat gij zoudt heengaan en vrucht dragen...

Schriftlezingen: Gen. 12 : 1-7; Joh. 15 : 1-17; 1 Kor. 15 : 1-10.

Tekstkeus Het zal er bij de openbare geloofsbelijdenis over moeten gaan op welke wijze de Heiland zijn jongeren aan zich wil verbinden en welke vruchten dat zal opleveren. Deze tekst biedt ons als sluitstuk van een belangrijk bijbelgedeelte hiertoe een goed houvast.

Uitleg Voor een juiste kijk op de tekst is exegese van alle voorafgaande verzen in dit hoofdstuk noodzakelijk. Johannes noemt, als vaker, onmiddellijk het beeld, waaronder de Heiland de innerlijke verbondenheid aan Hem wil verduidelijken. De wijnstok is een geliefd beeld in Israël, onder het oude verbond, als beeld voor Israël gebruikt in o.m. Ezechiël 15 : 1-6, 17 : 5-10, 19 : 10-14, Psalm 80 : 9-17, Jesaja 5 : 1-7. Het was ook het nationaal symbool op Herodes' tempel, wat de discipelen van die dagen verschillende malen zullen hebben gezien. Jezus stelt met nadruk zichzelf tegenover Israël als de 'ware' wijnstok. Hij heeft zijn grond in de Vader. De Vader neemt de onvruchtbare ranken weg. Er valt aan Israël te denken (Mat. 21 : 41; Mat. 15 : 13; Rom. 11 : 17), Johannes heeft al schrijvende allicht aan afvallige (eerste) christenen gedacht. In hoeverre aan Judas gedacht moet worden, gelet op het gebeurde na de voetwassing (Joh. 13 : 21-30)? Kathairein wordt evenzeer in de landbouw als in religieuze zin gebruikt (Philo). De verhouding tot Jezus en tot God is geen rustig bezit: er moet beweging en groei in zijn: 'vrucht dragen', geloof en gehoorzaamheid en blijkens 9-17 liefde. En als er vrucht is moet er meer vrucht komen. De wijngaardenier blijft voor meer kracht zorgen en blijft meer vrucht dragen. De jongeren zijn nu rein door Jezus' 'logos': samenvatting van de openbaring aan hen. Het geloof daarin geeft het 'rein zijn' (vgl. Joh. 3 : 18; Hand. 15 : 9), maar nu komt het aan op het 'blijven in Hem'. Dit is in vers 1-8 het centrale gegevene: de trouw! Menein is dus hier in de geloofshouding blijven: deze innerlijke verbinding aan Jezus zal bepalen of er vrucht zal zijn (Strathmann, *N.T.D.*). Van vers 4-6 wordt dit telkens in een andere zinswending herhaald, zoals Johannes dit meermalen doet in zijn evangelie (zie ook vs 2). In vers 6 is een duidelijke heenwijzing naar het gericht, Nestle wijst in margine op het zaad zonder wortel (Mat. 13 : 6). Dit in Jezus blijven geschiedt voornamelijk wanneer zijn woorden in ons blijven: hier rhèmata: specifieke woorden, voorschriften. Dat blijkt kennelijk vruchtdragen te zijn evenals het nu volgende gebedsleven en de daarna genoemde blijdschap (vgl. ook Gal. 5 : 22). Het einddoel van het tot dusver gestelde is de verheerlijking van de Vader, terwijl deze innerlijke verbondenheid aan Jezus juist de kern van het discipel-zijn blijkt te zijn (vs 8).

In vers 9-17 staat het 'menein en tei agapei' centraal: het liefdesgebod. Beide perikopen houden ons samen 'geloof' en 'liefde' als een onlosmakelijke eenheid in het discipel zijn voor. Liefde is het er zijn voor de ander: jongeren moeten blijven in dat bemind worden door Jezus (vgl. Joh. 13). Maar deze liefde van

de jongeren mag geen gezwijmel zijn, de geboden worden er door bewaard (vs 10), dan wordt liefde tot gehoorzaamheid. Ook Jezus' liefde vindt zijn spits in de gehoorzaamheid aan de Vader, terwijl dat tegelijk zijn grote blijdschap uitmaakt. Deze blijdschap dient in het discipel-zijn niet te ontbreken (vgl. ook Joh. 16 : 22, 24 en 17 : 13). Mag dit in Jezus reeds volkomen aanwezig zijn, het moet bij de jongeren nog voltooid worden. Duidelijk blijkt, dat het hart van de geboden de liefde tot elkander is. C. K. Barrett: 'Geheel Christus' dienst, tot in zijn dood, is een liefdedienst. Zo moet het ook bij ons zijn'. Strathmann: 'De ervaren verlossende liefde van God is de grond en de maatstaf van de broederliefde' (*N.T.D.*). Het volkomene van deze liefde is het inzetten van het leven voor zijn vrienden (vs 13). Nu wordt in de volgende verzen de verbondenheid aan de Heiland vertolkt door het begrip 'vrienden'. Dit 'vrienden zijn van Jezus' is een uitdrukking, die zowel wortels heeft naar het Oude Testament (Abraham, Mozes), als naar de eigen tijd: een 'vriend van de keizer' was een officiële benaming van een hooggeplaatst persoon. Ook in de Griekse mystieke wereld kwam het begrip voor, maar het grote verschil met het gebruik daar is, dat het tot stand komen van de vriendschap niet omkeerbaar is (zie o.m. Deiszmann, *Licht vom Osten*, p. 324). De vriend is een vrije verhouding, anders dan de slaaf: de vriend mag geheimen horen: zo heeft Jezus hen alles geopenbaard wat Hij van de Vader wist (over de bedoeling daarvan vgl. ook Joh. 17 : 26). Veel van de eerste christenen waren slaven, die door Jezus' liefde op deze wijze in de 'adelstand' werden verheven. (aldus Strachan, *The Fourth Gospel*). C. K. Barrett verwijst hier nog naar Galaten 4 : 1-7 en Hebreeën 3 : 5 v.v. Deze vriendschap evenwel is het gevolg van het kiezen (eklegomai) van Jezus en niet omgekeerd. Nestle verwijst naar het andere verkiezingswoord na de voetwassing (Joh. 13 : 18). Egoo krijgt hier grote nadruk, het gaat beslist van Jezus uit. Wij moeten deze tekst van verkiezing zien als een verkiezing tot de (liefde) dienst, al staat zij niet los van andere verkiezingsteksten in het Nieuwe Testament. Wij kunnen Calvijns gedachtengang volgen, wanneer hij hier zegt, dat het duidelijk is in deze tekst, dat van verkiezing op grond van vooruitgezien geloof geen sprake kan zijn (*Inst.* III, 23, 3). Het woordje ethèka staat hier wat wonderlijk. J. A. Bengel maakt de frappante opmerking: allegoriam ab arboribus exprimens. Niet onaardig gevonden na de wijnstokallegorie. Bij hupagète tekent dezelfde schrijver aan: progressus non loci, sed temporis. Jezus noemt ook hier weer het 'blijven' van de vrucht. Ook dat alles, evenals de zekerheid van de gebedsverhoring, is vrucht van dit uitkiezen van Jezus. Ondertussen, hoezeer ook een uitkiezen (= roepen) tot dienst, een tekst, die over de plaats van Jezus Christus in het geheel van de verkiezing, te denken geeft.

Aanwijzing voor de prediking Als het uur van de openbare belijdenis nadert, zijn jongeren zich bewust geworden, dat de voorbereiding hiertoe één ononderbroken gesprek is geweest. Een gesprek, ten diepste van de Meester met zijn jongeren.

En al komt er nu in een bijzonder uur van dit gesprek een momentopname coram Deo et coram populo, meer dan ooit beseffen prediker en catechumenen dat het gesprek zal voortgaan.

Als Hij met ons spreekt, dan kan het er niet om gaan of onze kerk nog groeit (zoals Israël zich dat als volk placht af te vragen). Groeit het werk van de Vader en de Zoon onder ons? Dicht bij het Avondmaal en dicht bij het kruis vraagt Hij dat, die de wijnstok is. Immers daar ging het de Vader en Hem om, toen er gekozen werd. En toen men na het gekozen zijn op weg ging met Hem, horend en lerend. Toen vielen er al beslissingen, want de landman gaat reinigend te werk. Er moest vrucht komen, anders gaan ranken er af.

Wij kijken terug, hoe Jezus liet groeien, hoe Hij aan het rein maken was door het Woord. Alles wat Hij tegen ons heeft gezegd. Toen moest er ook iets uit komen. Wondere momenten dat wij het Woord moesten gaan geloven en telkens weer, tot wij bemerken dat wij aan Hem verbonden bleven, omdat zijn woorden van eeuwig leven niet meer weg wilden uit ons leven.

Toen wij antwoorden gingen geven in ons bidden. Als wij het nalieten bemerkten wij dat wij van Hem af gingen groeien.

Er kwamen 'points of no return'. Vragen wij ons af, hoe die zo kwamen, dan bemerkten wij dat wij betrokken waren geworden in zijn liefde van Godswege: wij werden door zó grote liefde gezocht en bemind, dat wij ook gingen lief krijgen.

Liefde, die tot gehoorzaamheid werd. Wij werden gewaar, dat Hij ons vrienden ging noemen, die alles mochten weten, wat Jezus van de Vader wist te vertellen.

Wij lieten dat ook aan elkaar weten, in liefde en gehoorzaamheid, in onderlinge liefde en gemeenschap.

Toch was en is er veel wat moeizaam is gegaan, veel terugslag en inzinking, maar vandaag wordt het loflied geboren: waarom konden wij niet terug: wij waren gekozen, een ander had het initiatief in ons leven genomen.

Alles wat wij bij ons hebben aan woorden, die niet meer verdwijnen willen, zijn woorden, die zo geweldig door Hem waarheid zijn gemaakt.

Nu zullen wij mogen heengaan, en gegroeid aan Hem, het ja-woord zeggen en de verdere levensloop gaan: naar het Avondmaal, feest van de wijnstok en naar anderen, omdat wij vol zijn van zijn liefde.

Zo mag het lovend einde van de dienst, de 'achterafconclusie' van zijn verkiezen zijn.

GESPREKSDIENSTEN

Gespreksdiensten zijn geen nieuw verschijnsel. Reeds een goede twintig jaar geleden werden de eerste pogingen gedaan de kerkdienst – de 'godsdienstoefening', zoals Barnard zegt – een andere vorm te geven. Die andere vormgeving richtte zich vooral op de preek.

Een gespreksdienst is een gewone godsdienstoefening, een samenkomst van de gemeente, een woord-dienst, waarin de leden van de gemeente met elkaar, door middel van hun persoonlijk getuigenis en/of door middel van hun vragen en kritische opmerkingen 'de boodschap' van het (de) gelezen schriftgedeelte(n) opsporen. De functie van de predikant verschilt in principe niet van die van

de gemeenteleden. Er is alleen een gradueel verschil, omdat hij, als geschoold theoloog, een belangrijke bijdrage kan leveren.

Een gespreksdienst kan gehouden worden, omdat wij geloven dat de bijbel een eigen duidelijke taal spreekt tot elk mens – of, omgekeerd gezegd – omdat wij geloven dat elk mens door Gods Geest geleid op zijn eigen wijze het Woord van God kan verstaan. Een gespreksdienst tracht wat in de buurt te komen van de samenkomsten van de oude kerk, waarover Paulus schrijft in 1 Korintiërs 14 : 26: 'Telkens als gij samenkomt, heeft een ieder iets: een psalm of een lering of een openbaring of een tong of een uitlegging; dat alles moet tot stichting geschieden'.

Door een gespreksdienst te houden erkennen wij dat de 'rechte verkondiging' niet automatisch en niet onlosmakelijk verbonden is aan een wetenschappelijke theologische opleiding. Wij maken ook duidelijk dat de 'rechte verkondiging' niet gegarandeerd is omdat de spreker een ambtsdrager is.

Prof. Kraemer heeft er in zijn boek *Het vergeten ambt in de kerk* op gewezen dat de reformatie wel wat eenzijdig gesproken heeft van het algemeen 'priesterschap' der gelovigen, omdat er zo'n behoefte was zich af te zetten tegen het officiële priesterschap van de Rooms-Katholieke kerk. De andere kanten van het 'vergeten ambt' – het profetische aspect b.v. – zijn ook in de reformatorische kerken in de mist gebleven. Een gespreksdienst kan een bescheiden bijdrage zijn ter onderstreping van dit aspect.

Als een gespreksdienst een sterk accent wil leggen op het ambt van alle gelovigen, mag juist zo'n dienst niet in de fout vallen van vele gewone kerkdiensten, de fout nl. van de vrijblijvendheid. De woorden zijn wel gehoord maar zij worden niet 'gedaan'. Als ooit een kerkdienst kan leiden tot een gemeenschappelijke beslissing, een daad, een door allen ondernomen actie... dàn is het wel een gespreksdienst.

Enkele opmerkingen over de vorm van een gespreksdienst mogen niet achterwege blijven.

1. De orde van de dienst moet eenvoudig zijn. Het karakter van een gespreksdienst staat dicht bij dat van een leerdienst.

2. De plaats van samenkomst zal in vele gevallen niet de eigenlijke kerkruimte kunnen zijn, omdat deze dikwijls te groot is of akoestische moeilijkheden oplevert. Beter is het één van de zalen in de bijgebouwen van een kerk te gebruiken. Om een maximale betrokkenheid van alle deelnemers aan de samenkomst te verkrijgen, kan het aantal bezoekers beter niet stijgen boven de 100 à 150.

3. Een gespreksdienst behoort met een groepje gemeenteleden voorbereid te worden. Zij zullen ook vaak de gangmakers kunnen zijn bij het gesprek in de dienst zelf. Bovendien kunnen deze gemeenteleden verschillende onderdelen van de orde van dienst 'uitvoeren'. (Zij spreken b.v. de door hen – in overleg met de predikant – opgestelde gebeden uit).

4. Het gesprek kan door de predikant geleid worden. In vele gemeenten is wellicht een ervaren gespreksleider te vinden, die als zodanig tijdens de dienst optreedt. De predikant is dan deelnemer aan het gesprek.

5. Het thema van de dienst en het (de) te lezen bijbelgedeelte(n) dien(t)(en)

tijdig gepubliceerd te worden, zodat elke deelnemer aan de dienst zich thuis kan voorbereiden.

6. Er wordt op aangedrongen dat men zijn bijbel meeneemt naar de gespreksdienst. Vanzelfsprekend wordt er voor gezorgd dat er in de zaal voldoende bijbels aanwezig zijn.

7. Ook wordt tevoren meegedeeld dat ieder, die aan het gesprek deelneemt, zich strikt moet houden aan het aan de orde zijnde thema, zoals dit uit het aan de orde zijnde bijbelgedeelte naar voren komt. De gespreksleider dient alle andere opmerkingen en vragen niet in de bespreking op te nemen. De goede gespreksleider zal een opmerking, die op het eerste horen niet 'ter zake' lijkt, maar door degene, die de opmerking maakt wèl 'ter zake' bedoeld is, kunnen onderscheiden van de opmerkingen, die werkelijk niets met de zaak te maken hebben. Indien er zulke opmerkingen worden gemaakt (of vragen worden gesteld) moet de gespreksleider ze noteren. Misschien kunnen zij aanleiding geven een volgende dienst hieraan te besteden.

8. Het moet tevoren duidelijk zijn, dat niemand het recht heeft langer dan twee minuten te spreken. De gespreksleider houde hier strak de hand aan.

9. De gespreksleider moet er goed op letten dat de beschikbare tijd zo goed mogelijk verdeeld wordt over de verschillende aspecten, die aan het gelezen bijbelgedeelte (en het daarbij behorende thema) ontdekt worden. Anders loopt men het gevaar dat maar één kant belicht wordt of dat andere aspecten in de laatste minuten 'afgehandeld' moeten worden.

10. Wie een gesprek voert heeft er behoefte aan het gesprek af te ronden met een conclusie: wat hebben wij nu samen ontdekt? In de samenvatting aan het eind van de gespreks-preek moet deze conclusie getrokken worden. De conclusie kan een beslissing zijn om tot een daad, tot een actie te komen – hetzij ieder individueel, hetzij allen gemeenschappelijk.

11. Het onder punt 10 genoemde is een betere afsluiting dan de dienst te laten volgen door nog weer een onderlinge nabespreking. De deelnemers kunnen het gesprek in hun huizen voortzetten. Maar bij een beslissing om iets te doen blijven wij niet steken in de vrijblijvende woorden.

12. Een voorbeeld van een orde van dienst:
votum – groet – lied – gebed – schriftlezingen (eventueel met toelichting op de vraag waarom juist deze schriftgedeelten gekozen zijn; tussen de schriftlezingen een lied) – korte inleiding door de predikant (maximaal 5 minuten) – gesprek (ongeveer 30 minuten) – korte samenvatting door de predikant (5 minuten) – orgel/pianospel – collecten – lied – gebeden – lied – zegen.

13. Niemand zij bevreesd voor verwarring of chaotische toestanden. Integendeel. Wie zich een keer aan een gespreksdienst heeft gewaagd zal de ervaring hebben dat het een inspirerende gebeurtenis is.

HET HEILIG AVONDMAAL

(Gespreksdienst)

Schriftlezingen: Deut. 16 : 1-12; Jes. 25 : 6-9; Luc. 22 : 13b-20; Mar. 6 : 35-44; Joh. 6 : 53-59; Hand. 2 : 41-47; 1 Kor. 11 : 20-34.

Verantwoording Met betrekking tot het avondmaal en de eucharistie gaan de meningen van gelovigen en kerken nog steeds uitéén. Het is de vraag of het juist is dat de kerken zichzelf vastgepind hebben op één bepaalde avondmaalsopvatting. In de bijbel kunnen verschillende lijnen onderscheiden worden. Het is niet noodzakelijk de verschillende lijnen tot één te maken. Als wij de te onderscheiden lijnen gaan zien, is het ook gewettigd te spreken van verschillen in beleving. Aldus kan er wat ruimte komen in de oecumenische discussie over het avondmaal.

Toelichting Vanzelfsprekend kan een kleiner aantal lezingen gekozen worden dan hierboven staat afgedrukt. De evangelisten laten er geen twijfel over bestaan dat Jezus het avondmaal heeft ingesteld tijdens zijn viering van de Pascha-maaltijd met de discipelen. De noties van de uittocht uit het doodsland en het opstaan tot het nieuwe leven spreken duidelijk mee. Het motief van de maaltijd speelt in wet en profeten een niet te verwaarlozen rol: de grote vereniging van God, Israël en de volkeren. De volkeren en Israël worden verzoend omdat zij samen ontdekken wat het is 'een mens te zijn op aarde'. Het eschatologische motief wordt onderstreept in Jezus' woorden bij de inzetting ten aanzien van de nabijheid van het Koninkrijk.

Het evangelie van Johannes mist de inzettingsvertelling, die de synoptici wèl hebben. Anderzijds vermeldt Johannes Jezus' woorden over het brood des levens en de ware wijnstok. Het element van de 'mystieke vereniging' met de presente Christus behoeft niet afgewezen te worden, mits wij zien dat beide uitspraken toch vooral ethisch gericht zijn. Het gaat om het DOEN van de wil van Degene, die Hem gezonden heeft. Het gaat om het voortbrengen van vele en goede vruchten. De profeten hebben erover geen twijfel laten bestaan dat goede vruchten altijd daden zijn van politiek-maatschappelijke aard. In Jeremia's tijd kon dat betrekking hebben op het vrijlaten van slaven. In onze tijd op het verschaffen van vrijheid aan allen, die gebonden zitten aan de machten, die onze samenleving direct of indirect beheersen. Welke interpretatie wij ook geven aan de 'breking des broods', het is, ook uit de brieven, duidelijk dat de viering van de maaltijd des Heren nauw verbonden is met de liefdemaaltijden; wellicht moeten wij zeggen dat deze twee-éénheid een uitdrukking was van het nieuwe levenspatroon van de christelijke gemeente. Want hoe wij de nieuwtestamentische gegevens keren of wenden, er kan toch niet aan de conclusie ontkomen worden dat de eerste gemeente een op vrijwilligheidsbasis berustende (maar juist als zodanig zeer indringende) 'communistische' structuur had.

Gesprek Uitgangspunt kan de vraag zijn: Wat gebeurt er in en door de avondmaalsviering? Wat komt in en door de viering op ons af? Wat beleven wij er in? En waartoe leidt de viering ons? De kans is groot dat de deelnemers aan de gespreksdienst beginnen met het reproduceren van bepaalde zinnen uit het

avondmaalsformulier, waarbij waarschijnlijk sterke nadruk gelegd zal worden op het offer van Christus, de verzoening door Christus' bloed. De herderlijke brief van de synode over de prediking van de verzoening *De tussenmuur weggebroken* kan in dit verband goede diensten bewijzen. Men herinnere zich de uitspraak op pagina 23: 'Het is duidelijk dat nergens in de Schrift met zoveel woorden wordt gesproken over een verzoend worden van God'.

Andere deelnemers aan het gesprek zullen er waarschijnlijk getuigenis van afleggen dat het avondmaal voor hen een niets-zeggend, vreemd ritueel is. Zij ondergaan niets, zij beleven niets. Het 'gedachtenis-motief' dat in het avondmaalsformulier een belangrijke rol speelt, zullen zij als niets- of weinigzeggende theologische acrobatiek afwijzen.

De 'gedachtenis' als een verstandelijk memoriseren of als een gevoelsmatig 'zich-in-leven' heeft weinig zin. 'Gedachtenis' veronderstelt: gedenken in het heden, een handelen hier en nu. Zoals Bonhoeffer het in zijn *Ethik* formuleerde (geciteerd op p. 63 van het synodale geschrift over de verzoening): 'omdat Jezus – het leven, ons leven – als de mensgeworden Zoon van God plaatsbekledend voor ons heeft geleefd, daarom IS ALLE MENSELIJK LEVEN DOOR HEM WEZENLIJK PLAATSBEKLEDEND LEVEN'.

Afsluiting Zowel voor het gesprek als voor de samenvattende afsluiting vindt men voortreffelijk materiaal in het opstel 'Het levende Brood', hoofdstuk 15 in H. J. Heering e.a. *Bijbelse Verkenningen*, deel II, Nieuwe Testament (uitgave Boekencentrum, 1964, 's-Gravenhage).

De avondmaalsviering in de oudste christelijke kerk was in elk geval ook een gebeuren met een maatschappelijk karakter. In de messiaanse gemeente was de armoede opgeheven. Bovendien werd in de viering zichtbaar hoe groot de kracht van de verzoening is: griek en jood, slaaf en vrije, man en vrouw waren bijéén en braken het brood. Als het romeinse keizerrijk een nieuwe éénheid tracht te forceren door middel van de verering van de keizer, praktiseert de christelijke gemeente een éénheid in dienstbetoon. Daarom gaan wij niet te ver met de bewering dat aan de avondmaalsviering als maatschappelijk gebeuren een politiek aspect zichtbaar wordt. Het is onmogelijk het avondmaal te vieren zonder tegelijk te zien dat de 'schare gespijzigd wordt'. Terecht is door diakenen gevraagd of de avondmaalscollecte eigenlijk wel voor iets anders bestemd kan worden dan voor ontwikkelingssamenwerking.

Het is de verdienste van de Sjaloom-beweging dat het deze aspecten van de avondmaals-eucharistieviering door de agapè-vieringen duidelijk heeft onderstreept. De tijdens de viering gelezen berichten uit de bijbel èn uit de krant (en het daarover gevoerde gesprek) moeten leiden tot een persoonlijke of/en gemeenschappelijke beslissing en daad. (Men zie hiervoor het door Sjaloom uitgegeven boek *De tafel van één*, Ambo-boek. Utrecht 1967).

De gespreksleider zal ervoor moeten zorgen dat de verschillende motieven, die in de gelezen bijbelgedeelten aangeduid worden, in het gesprek betrokken worden.

BEVESTIGING VAN AMBTSDRAGERS Lucas 22 : 27c

Maar Ik ben in uw midden als dienaar.

Schriftlezingen: Jes. 53; Rom. 15 : 1-13; Luc. 22 : 24-38.

Tekstkeus In de Ned. Herv. Kerk is de discussie nog niet tot klaarheid gekomen over de vraag, wat het ambt in de kerk betekent. Men is het er echter wel over eens, dat het wezen van het ambt in dienen bestaat. Het eerste hoofdstuk van de Dordtse Kerkenordening (1618-19) heet 'van de diensten' en daarin wordt niet gehandeld van de kerkdiensten, maar van de ambten.

Uitleg Als dienaar. Het Grieks kent verschillende werkwoorden voor 'dienen' naar gelang bedoeld wordt slavendienst, dienstbetoon, bezoldigde dienst, dienst van staat en volk, de persoonlijke adjudantendienst en – zoals in onze tekst – de persoonlijke liefdedienst.

In het profane Grieks is 'diakoneo' vooral het dienen aan tafel. De Griek zag dat als iets minderwaardigs. Waar de ontplooiing van eigen menselijke persoonlijkheid als het hoogste ideaal gezien wordt, is dienen een man onwaardig. 'Hoe zou die mens gelukkig kunnen zijn, die een ander moet dienen?' (Plato).

Als wij de wereld van Hellas verlaten en in Israël komen, zien wij hoe daar de zaak van het dienen anders ligt. Leviticus 19 : 18 stond niet voor niets in de thora! Dit bewaarde Israël voor al te vlot afglijden in de Griekse gedachtenwereld. Toen Rabban Gamaliël II, de zoon van de rabbi, eens andere bij hem aanliggende rabbijnen staande inschonk, wekte dat verwondering. Rabbi Jehoschua sprak toen: Wij vinden van een grotere dan hij dat die aan tafel gediend heeft. Dat was Abraham, die zijn gasten aan tafel bediende. Een derde sprak: God dekt de tafel voor iedereen en zou Rabban Gamaliël dan niet mogen opstaan om ons in te schenken?

In het Nieuwe Testament is 'diakoneo' ook in de eerste plaats dienen aan tafel, zoals hier uit het verband van onze tekst duidelijk blijkt. Vervolgens houdt het in het in liefde dienen van de naaste en vooral ook het discipelschap, bestaande in de navolging van Christus. Zie *ThWNT* II, p. 81f.

Aanwijzingen voor de prediking Wij gaan er in de prediking van uit, dat ambt dienst betekent en wagen ons niet aan ambtstheologieën. Wanneer Jezus is als dienaar in het midden van zijn discipelen, dan hebben wij dat vooral te verstaan als het dienen aan tafel, zoals ook duidelijk blijkt uit het voorafgaande, vers 27a en b, 26. De vertalers hebben de inhoud van de perikoop samengevat in het opschrift 'Gesprekken bij het Avondmaal'. Van het Avondmaal uit krijgen de woorden van onze tekst ook hun diepste betekenis. In het Avondmaal wordt de Gastheer de Dienaar, die zichzelf geeft in het volkomen offer van zijn lichaam en bloed. Zo alleen kan de Dienaar de Gastheer zijn.

Alle ambt in de Kerk begint bij de Avondmaalstafel. In de gemeenschap met Hem, die in ons midden is als dienaar kunnen wij hier leren, hoe wij in de gemeente hebben te verkeren: als een die dient en dat is: getuige zijn van de grote barmhartigheid Gods in Jezus Christus.

Historisch is het diakenambt het oudste na het apostelschap en werd het ingesteld juist met het oog op het bedienen van de tafels (Hand. 6 : 2, 3). Dat onze diakenen daarom nog steeds de (Avondmaals)tafel bedienen, is zeer zinvol en dit bedienen dient men niet aan predikant of koster over te laten.

Ook de andere ambten van predikant, ouderling en ouderling-kerkvoogd hebben een diakonale kant: alle ambt is dienst.

In vers 24 lezen wij van de onenigheid onder de discipelen over de vraag, wie van hen als de eerste moet gelden. Het antwoord van Jezus luidt, dat de eerste moet worden als de jongste en de leider als de dienaar (vs 26). Dit houdt niet in, dat de strijdvraag alleen maar op een ander vlak wordt overgebracht. Jezus gaat niet de dienaar op het voetstuk van de leider plaatsen en stelt de jongste niet hoger dan de eerste. Hij pleit niet voor een wedstrijd in naastenliefde en dienstbetoon, waarbij de minste het wint. Een mens kan ook weer trots worden op zijn nederigheid en de nederige hoogmoed is nog onverdragelijker dan de gewone hoogmoed. Jezus zegt ook niet, dat er geen eerste en geen leider mag zijn. Zij mogen er wel degelijk zijn en zij moeten er zelfs zijn – als zij het maar goèd zijn en voorgaan in het dienen. Het ambt in de gemeente houdt ook in regeren en leiding geven en verantwoordelijkheid dragen, dus in zekere zin eerste zijn en leider. Dit alles mag echter alleen plaatshebben in de vorm van dienen.

Daarom heeft ook de gemeente van haar kant haar ambtsdragers in hun leidinggeven te aanvaarden en ze te zien als medewerkers aan haar blijdschap (2 Kor. 1 : 24).

Wie bepaalde kritiek heeft op kerkeraad en ambtsdragers, kan daarin wel degelijk gelijk hebben, maar hij vrage zich af, of hijzelf wel in de gemeente verkeert als een die dient. De ambtsdragers hebben recht op de medewerking, het medeleven en de voorbede van de gemeente, anders komt hun ambt in de lucht te hangen. In de gemeente zijn wij er voor elkander, omdat wij van de Heer Jezus Christus zijn.

DIAKONAAT — Handelingen 11 : 29

En de discipelen besloten, dat elk van hen naar draagkracht iets zenden zou tot ondersteuning van de broeders, die in Judéa woonden.

Schriftlezingen: Ps. 146; Mar. 10 : 41-45; Hand. 11 : 19-30.

Tekstkeus Deze tekst dient zich als vanzelf aan voor de zondag van het diakonaat, niet maar alleen, omdat het wóórd 'diakonia' erin voorkomt, maar ook de záák, die erachter ligt: de praktische en concrete solidariteit van de gemeente van Jezus Christus met 'alle nood'. Het 'dienstbetoon' van de gemeente te Antiochië, de eerste gemeente van gemengd joods-heidense signatuur, is, hoezeer op zichzelf onherhaalbaar, exemplarisch voor de christelijke kerk. Principium in initio!

Uitleg Voor het verband wordt gelezen de perikoop vers 19-30. Het gaat ons echter om vers 27-30. *Wat de tekst aangaat* – codex D is in vers 27-30 uitvoeriger en levendiger (vs 28: de delegatie uit Jeruzalem wordt met gejubel ontvangen en

de gemeentenaren dringen om hen samen om geen woord te verliezen). De zin wordt echter niet erdoor gewijzigd. De tekstvariant van D in vers 29, literair-grammaticaal interessant, is eveneens voor de zin van de tekst irrelevant. *Pempsai* verzwegen object *ti*, d.i. wat elk kon missen.

Situatie-tekening. Handelingen 11 : 19 v.v. is voor de zendingsgeschiedenis, voor 'das Bereich' van de christelijke gemeente, van beslissende betekenis: in Antiochië-Syrië wordt het duidelijk, dat de christelijke gemeente geen sekte binnen het jodendom blijft. Hier valt het principe-besluit om, voor het eerst op grote schaal, het Evangelie van Jezus Christus ook aan niet-joden te brengen (vs 19: tot dusver was alleen gesproken tot de joden). Een beslissing van het allergrootste gewicht en met de meest vèr-reikende gevolgen. In Antiochië ontstaat de eerste gemeente, die overwegend uit heidenen bestaat. Antiochië was in de eerste eeuw, in orde van grootte en importantie, de derde stad van het Imperium Romanum, cultureel en economisch knooppunt (de wegen uit Kl. Azië, Mesopotamië en Egypte kwamen hier samen). Wanneer de vluchtelingen om des geloofswille via Phoenicië en Cyprus in deze miljoenenstad aankomen, besluiten de christen-joden, die altijd al in de diaspora woonden, op Cyprus en in Noord-Afrika, de kurios Jezus ook aan de heidenen te gaan prediken, met verbijsterend resultaat (vs 21 en 22b). Er ontstaat een grote, krachtige gemeente van niet-joden. De moedergemeente in Jeruzalem stuurt dan de wijze Barnabas, niet alleen of zelfs zozeer om deze revolutionaire en ongehoorde ontwikkeling in te dammen (zo de meeste uitleggers uit de oude school), maar vooral om aan deze stormachtig-groeiende gemeente leiding te geven. Barnabas heeft dan de geniale ingeving om Saulus, die na zijn bekering door de gemeente in Damascus en Jeruzalem blijkbaar niet geaccepteerd werd en nu in zijn geboortestad Tarsus in retraite was gegaan, in deze geheel nieuwe situatie in te schakelen. Hier was de ontwikkelde theoloog op zijn plaats.

Onder leiding van deze beide mannen, die hier een vol jaar werken, groeit deze gemeente uit tot het nieuwe middelpunt van de jonge christelijke kerk. Met Antiochië (en niet Jeruzalem!) als operatie-basis trekt dan het Evangelie de wereld in (Hand. 13 : 2 v.v.). Deze gemeente wordt exemplarisch voor de christelijke kerk. Dat juist hier de naam 'christenen' – de 'christus-lui' – ontstaat (vs 26) is symptomatisch! Wanneer Christus het een en het al is, gebeuren er grote dingen en worden allerlei grenzen doorbroken:

a. de aller-hevigste en menselijk onoverbrugbare tegenstelling: die tussen jood en heiden, wordt hier niet maar incidenteel, maar principieel opgeheven: de *koinonia* van wat niet in één verband te denken is krijgt hier gestalte (Gal. 3 : 28);

b. de grenzen van het eigene worden overschreden: hier wordt het wereld-*apostolaat* geboren (Hand. 13 v.v.);

c. in onze perikoop: het *diakonaat*, als solidariteit met de broeders-in-nood in andere streken, gaat hier als – volgehouden – werkelijkheid functioneren.

Uit Jeruzalem komt, waarschijnlijk eveneens als blijk van meeleven van de moedergemeente, om de verrassende gebeurtenissen in Antiochië in ogenschouw te nemen, een delegatie van *prophètai*: in de oer-christelijke gemeente vaak voorkomende, charismatische figuren, die, door een speciale inspiratie, voor

wereld, gemeente of enkeling op een concreet punt de wil Gods verkondigen (vgl. b.v. 1 Kor. 12 : 20; 1 Kor. 14; 1 Tess. 5 : 20 enz. Zie ook het artikel van Friedrich in *ThWNT* VI, s.v. 'prophètès', vooral p. 849/50). Bij monde van één hunner: Agabus, wordt dan een komende hongersnood aangekondigd, die heel de *oikoumenè* (hier = heel de omvang van het Imp. Romanum) zou treffen. (De opmerking van Friedrich *t.a.p.*, p. 825, noot 425, dat *limos* oorspronkelijk aanduiding zou zijn van komende, eschatologische verschrikkingen, maar door Lucas 'ent-eschatologisiert und historisiert' zou zijn, is niet onmogelijk, is echter voor het kerygma van de huidige tekst irrelevant). Deze hongersnood – aangekondigd tijdens de regering van Caligula – is pas vele jaren later gekomen onder Claudius (41-54). Dan valt in de gemeente spontaan het verrassende besluit om niet allereerst voor zichzelf maatregelen voor de komende moeilijke periode te nemen, maar om een hulpactie op touw te zetten voor de broeders en zusters in Judéa, van wie zij het Evangelie ontvangen hadden. Als vanzelf bloeit de *diakonia* open in deze gemeente. De *diakonia* is namelijk gestalte van het gemeente-zijn, sedert Marcus 10 : 42-45. Het woord *diakonia* (zie Beyer in *ThWNT* II, p. 87/88) is hier (en 12 : 25 en vaak bij Paulus, Rom. 15 : 30 v.v., 2 Kor. 8 : 1-6 enz.) term. techn. voor de geld-inzamelingen voor de moedergemeente in Jeruzalem, maar hierin klinkt nog volledig door de grondbetekenis van het 'er (ter beschikking) zijn voor de ander', als de essentiële 'zijns-wijze' van de christelijke gemeente. Zo functioneert de *koinonia* van de christelijke kerk concreet. De aoristus: *epoièsan* (vs 30) zou kunnen doen denken aan een 'een-malige' actie. Uit Galaten 2 : 1-10 volgt echter, dat Paulus pas 14 jaar later voor het eerst weer naar Jeruzalem is gegaan, ter gelegenheid van het 'apostelconvent', en dus toen pas de collecte heeft overgedragen. Daaruit is af te leiden, dat de *diakonia* voor Judéa niet een bliksem-actie is geweest, maar een jarenlange, d.i. een blijvende, activiteit van de gemeente, waarbij ieder, naar draagkracht, telkens wat hij missen kon, bleef afdragen (*eu-poreó* = zich goed kunnen redden, welgesteld zijn: de graad van welstand bepaalt dus de grootte van ieders gave). *Diakonia* als gevoels-explosie heeft weinig waarde. Het is eenvoudig een permanente uiting van het christen-zijn.

Aanwijzingen voor de prediking In de uitleg liggen al alle elementen, die in de preek verwerkt kunnen worden. Bijvoorbeeld:

1. Handelingen 11 : 19 v.v. beschrijft de blijde, enthousiaste aanlooptijd van de christelijke gemeente in Antiochië, maar er zijn ook enorme spanningen en problemen, waardoor zij de handen vol hebben aan zichzelf. In die gemeente valt ineens de schokkende 'profetie' van een hongersnood van wereldomvang. Onze 'oude' gemeente, ook vaak geabsorbeerd door eigen zorgen en problemen, heeft niet een speciale 'profetie' daarvoor nodig – de TV zet de 'wereld-honger' midden in onze huiskamer.

2. De reactie van de gemeente in Antiochië is spontaan en opmerkelijk: 1) niet maar op zichzelf gericht, maar op de kerk buiten de grenzen; 2) het algemene welvaartspeil ligt erg laag in het oude oosten, toch draagt ieder, ook hij, die elke cent moet omdraaien, zijn steentje bij. Dat is hun concrete vulling van de *diakonia* als 'zijns-wijze' van de gemeente.

3. Deze *diakonia* is niet te imiteren, kan alleen maar als vanzelf openbloeien, wanneer de aanduiding *christen* (vs 26) niet maar een naam, maar realiteit is: als het leven is omgezet en bepaald door Jezus Christus en het op het 'ik' gefixeerde leven zo een totaal ander uitgangspunt en perspectief ontvangt (De *diakonia* begint, historisch en principieel, te functioneren aan het Avondmaal, waar de *koinonia* met Jezus Christus gestalte krijgt in de *koinonia* met elkaar). Dan gebeuren de wonderen in de gemeente te Antiochië, de doorbraak van alle grenzen: zie uitleg.

4. De wèrkelijkheid van de *diakonia*: het hart, dat openstaat blijkt uit de beurs, die opengaat. Zo manifesteert zich de bevrijding van de krampachtige aandacht van de mens voor zichzelf in een gans anders gericht leven. Alléén van hieruit wordt b.v. een besluit als van de Presb. Church in Amerika om vrijwillig de tienden te geven, met name voor deze wijd-uitwaaierende diakonia, begrijpelijk èn... bewaard voor een dreigend wetticisme.

5. Deze *diakonia* veronderstelt een duurzame levenshouding (in Antiochië 14 jaar volgehouden en ook daarna ongetwijfeld voortgezet). Een gevoelsontlading voor één keer wordt licht een liefdadigheids-hysterie (b.v. actie 'Ons Dorp'), die elk ogenblik in een orgie van vuilspuiterij kan omslaan (Mies Bouman!). 'Christen'-zijn, d.i. je zaligheid in Jezus Christus vinden = een voor de ander opengezet leven als blijvende werkelijkheid.

ZENDING 1 Korintiërs 1 : 17a

Want Christus heeft mij niet gezonden om te dopen, maar om het evangelie te verkondigen...

Schriftlezingen: Jes. 52 : 1-10; I Kor. 1 : 1-18; Luc. 4 : 14-21.

Tekstkeus De zin van een zendingszondag is, de gemeente bij het voorrecht van haar zendingsroeping te bepalen (hetgeen overigens niet tot een paar zondagen beperkt mag blijven!). De tekst biedt gelegenheid om in verband met allerlei verwarring over 'zending' enkele bijbelse grondwoorden uit te leggen. Het is verleidelijk vers 17b erbij te nemen, maar ik heb daarvan afgezien omdat de stof dan te uitgebreid zou worden. Toch zal bij de uitlegging van de tekst het vervolg een rol dienen te spelen; daarom heb ik de tweede Schriftlezing tot vers 18 laten doorlopen.

Uitleg

1. Paulus heeft tijdens zijn verblijf in Efeze vernomen, dat de gemeente in Korinte, die hij op zijn 'tweede zendingsreis' gesticht heeft, bedreigd wordt door 'richtingsstrijd'. Van de vier richtingen die hij noemt (vs 12) is er één die zich naar hem noemt: 'Ik ben van Paulus'. Paulus ziet hierin een dodelijk gevaar voor de gemeente. In grote bewogenheid roept hij uit: 'Is Christus gedeeld?' De eenheid der gemeente vloeit voort uit de eenheid van Christus: de Messias en zijn volk. Vgl. ook I Timoteüs 2 : 5. Met dezelfde bewogenheid gaat hij voort: 'Is Paulus dan voor u gekruisigd, of zijt gij in de naam van Paulus gedoopt?'

De oudste doopformule is waarschijnlijk geweest: 'ik doop u in de naam

(*eis to onoma*) van Jezus Christus' (Hand. 2 : 38; 10 : 48; Gal. 3 : 27). 'In de naam van' dient verstaan te worden als een toeëigeningsformule, of men de uitdrukking nu met A. Deissmann uit het antieke giroverkeer verklaart (zo nog Oepke in *ThWNT* I, p. 537) dan wel of men haar uit het Hebreeuwse *lesjēm* afleidt (zo Bietenhart in *ThWNT* V, p. 274 f). De laatste geeft vers 13b en 14b aldus weer: 'Seid ihr auf die Person (*onoma* = Person!) des Paulus getauft worden?' 'Damit niemand sage, er sei auf meine Person getauft worden'. In vele mysterie-religies werd de inwijder door de ingewijde vader genoemd; naar analogie hiervan konden christenen in Korinte uitgaan van een soort mystieke band tussen doper en gedoopte (zo J. Héring in zijn commentaar met een beroep op R. Reitzenstein; van Stempvoort verwijst (*Eenheid en schisma*, p. 165) naar een variant van de Didache: 'Hem die u het zegel in de Heer gegeven heeft, zult gij liefhebben als uw oogappel, gij zult dag en nacht aan hem denken, ge zult hem eren gelijk de Heer, want vanwaar Jezus Christus in het woord gebracht wordt, daar is de Heer'.

Paulus verwerpt dit geheel en al: de doop legt alleen een band tussen de gedoopte en Christus. Daarom is hij dankbaar, dat hij in Korinte slechts enkelen gedoopt heeft; de 'Pauluspartij' kan dus in ieder geval niet tot zulke dwaze ideeën komen (vs 14).

2. Dan volgt de tekst. Drie grondwoorden komen erin voor: zenden (*apostellein*), dopen (*baptizein*), evangelie verkondigen (*euaggelizesthai*). Verrassend is, dat Paulus het dopen niet tot zijn apostolische opdracht rekent, terwijl in Matteüs 28 het doopbevel nauw met de zendingsopdracht verbonden is. Een geringschatting van de doop mogen wij bij Paulus niet aannemen: het voorafgaande betoog gaat juist uit van de diepe, existentiële betekenis van de doop, die voorts in Romeinen 6 : 2-7 en Galaten 3 : 27-29 duidelijk aan het licht treedt.

3. Zenden (*apostellein*, Hebr.: *sjalach*) moet vanuit 'het Semitische boderecht' verstaan worden: de gezondene vertegenwoordigt rechtens de zender. De latere Joodse rechtsregel formuleert: 'De gezondene (*sjaliach*) van een man is gelijk hemzelf'. 'Apostel' is waarschijnlijk vertaling van *sjaliach*. Jezus zegt: 'Wie u hoort, hoort mij, en wie mij hoort, hoort Hem die mij gezonden heeft' (Luc. 10 : 16). In het evangelie van Johannes speelt dit begrip 'zenden' een grote rol. Maar het is ook de sleutel tot het verstaan van Paulus' zelfbenaming: 'apostel van Jezus Christus'; de sleutel tot het nieuwtestamentische apostelbegrip in het algemeen.

4. Mogen wij hieruit nu een 'apostolaat der kerk' afleiden? Het nieuwtestamentische apostolaat is iets unieks: het apostolaat van de ooggetuigen met een speciale volmacht. Maar de opdracht om het Evangelie te verkondigen onder alle volken gaat door tot het einde der tijden. Alexander Saravia (± 1600) heeft dit afgeleid uit de in Matteüs 28 aan de opdracht verbonden belofte (zie ik ben met u...), een bewijsvoering die ook voorkomt in het oude formulier voor de bevestiging van dienaren des Woords (*Dienstboek*, p. 141). Een ander argument is het twaalftal der apostelen, die met hun twaalven het nieuwe Godsvolk representeren.

De kerk heeft deel aan de apostolische volmacht, wanneer zij, en voor zover

zij 'blijft in het Woord dat Ik tot u gesproken heb' (vgl. Joh. 8 : 31; 15 : 3, 4, 7, 8; 17 : 8, 17, 18, 20, 21), het Woord dat door de apostelen – ooggetuigen met volmacht – is overgeleverd en uitgelegd.

5. Over de betekenis van 'dopen' is reeds gesproken. Het derde kernwoord – het belangrijkste in de tekst – is *euaggelizesthai* = evangelie verkondigen. Het is jammer, dat wij het éne werkwoord moeten vertalen met een werkwoord + zelfstandig naamwoord; 'evangeliseren' is te zeer belast om bruikbaar te zijn. In dit éne werkwoord komt de dynamiek van 'zending' onvergelijkelijk mooi uit.

Het Griekse woord is de vertaling van het Hebreeuwse *bissēr*: een vreugdeboodschap verkondigen. In het profane spraakgebruik is 'evangelist' de bode die uit het leger naar de hoofdstad gezonden wordt om daar bekend te maken dat de overwinning behaald is. In Jesaja 52 : 7 vv. is het de verkondiger van Gods overwinnende heilsdaden in de geschiedenis. Paulus heeft een voorkeur voor deze beeldspraak: *euaggelion* komt bij hem 60 maal voor, *euaggelizesthai* 21 maal. En het zelfstandig naamwoord heeft bij hem de kracht van het werkwoord; het is een en al dynamiek. Zijn 'zending' is het, de vreugdeboodschap van Christus' overwinning door kruis en opstanding in de volkenwereld bekend te maken. Door die boodschap verandert de situatie van mens en wereld (vgl. de Schriftlezing uit Luc. 4). 'De wereld komt in 't licht te staan'.

Die boodschap vraagt geloof en omkeer – uit de duisternis tot het licht (vgl. Kol. 1: 13), uit de hopeloosheid tot de hoop, uit de moedeloosheid tot de strijd. (De artikelen in *ThWNT* over *apostellein* van Rengstorf en over *euaggelizesthai* van Friedrich zijn zeer aan te bevelen).

Aanwijzingen voor de prediking

1. Het gevaar van 'zendingszondagen' is: wettische prediking. De tekst geeft aanleiding dit te vermijden, doordat deze zijn pointe heeft in '*euaggelizesthai*'. Het gaat om de gang van het Evangelie door de wereld; het is Gods heilswil die dit stuwt; mensen (de kerk) worden daarbij ingeschakeld; dit is genade (vgl. Rom. 1 : 5 'genade en apostelschap'; Ef. 3 : 8). Zo krijgt de zendingszondag iets feestelijks.

2. De tekst biedt ook gelegenheid om misverstanden omtrent zending op te helderen. B.v. dat het er in de zending om zou gaan, zoveel mogelijk bekeerlingen te maken (te 'dopen'). Mensen bekeren is niet ons werk, maar het werk van de Heilige Geest. Anderzijds komt juist in de zendingssituatie de betekenis van de doop heel duidelijk uit (Ned. Gel. Bel. art. 34: 'in de Kerke Gods ontvangen en van alle andere volken en vreemde religiën afgezonderd worden').

3. 'Evangelie' is de vreugdeboodschap van Christus' overwinning. Maar wat zien wij na 19 eeuwen van die overwinning? Deze twijfel dreigt aan de gemeente haar vrijmoedigheid (*parrhèsia*) te ontnemen. De boodschap is echter 'woord van het kruis' (vs 18), 'voor Joden een aanstoot, voor Grieken een dwaasheid'. Er zouden tegenwoordig wel eens veel van zulke Joden en Grieken in onze kerken kunnen zitten. Gods weg met het Evangelie door de geschiedenis vraagt geloof.

4. De tekst is ook richtingwijzend in de verwarring rondom het thema

'woord en daad'. Is ontwikkelingshulp niet veel belangrijker dan zending? Moet de zending zich niet bij ontwikkelingssamenwerking laten inschakelen? In de zending zal altijd het Evangelie (in de dynamische zin van *euaggelizesthai*) centraal moeten staan. Maar het is niet alleen een zaak van woorden, het is kracht (vs 24; Rom. 1 : 16; I Kor. 4 : 20 enz!), kracht 'om vromelijk tegen de zonde, de duivel en zijn ganse rijk te strijden' (Doopformulier), ook tegen de zonde en het demonische in de structuren van de samenleving. 'Jonge kerken' èn 'oude kerken' hebben nodig de dynamiek van het Evangelie opnieuw te leren verstaan. Momenteel zijn veel 'jonge kerken' ons daarin voor; zij kunnen ons helpen met hun geestelijke gaven (zending is tegenwoordig 'wederkerige assistentie').

WERELDDIAKONAAT — Kolossenzen 1 : 6

Immers, in de gehele wereld draagt het (evangelie) vrucht en wast het op, zoals ook bij u, sedert de dag, dat gij het gehoord hebt en de genade Gods in waarheid hebt leren kennen.

Schriftlezingen: Ps. 67; Kol. 1 : 1-14; Joh. 15 : 9-17.

Tekstkeus 'Dient elkander door de liefde' (Gal. 5 : 13) is het grondpatroon van het christelijk leven. Dit is de diepte-dimensie van het diakonaat. Diakonaat heeft echter ook een breedte-dimensie: werelddiakonaat. Daarover gaat het op deze zondag. De tekst is gekozen, omdat hij verband legt tussen wat er in de gemeente van Kolosse en wat er in de gehele wereld aan de gang is – als vrucht van het Evangelie.

Wanneer het over 'de gehele wereld' gaat in de prediking, zitten wij met de moeilijkheid, hoe wij de verhouding tussen zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking moeten zien. Bij de 'aanwijzingen voor de prediking' zal daarover iets gezegd worden.

Uitleg

1. Paulus schreef deze brief als gevangene (4 : 10) aan een gemeente, die hij niet persoonlijk kende. De gemeente was vermoedelijk gesticht door Epafras (vs 7); wanneer de lezing '*huper hèmoon*' (voor ons) in vers 7 de voorkeur verdient, zou daaruit afgeleid kunnen worden, dat Epafras in opdracht van Paulus als evangelieprediker naar Kolosse is gegaan. Hoe dit zij, het was Epafras, die Paulus in de gevangenis inlichtte over de situatie in die gemeente (vs 8) en met name zijn mededelingen over merkwaardige leringen die daar opgeld deden noopten Paulus tot het schrijven van deze brief.

2. De tekst is ontleend aan het gedeelte waarin Paulus – zoals gewoonlijk in zijn brieven – melding maakt van zijn dankzegging en voorbede voor de gemeente. Evenals in het geval van zijn brief aan de Romeinen vlecht hij daarbij een verklaring (bijna een verontschuldiging) in voor zijn vrijmoedigheid om aan een gemeente waarmee hij niet in een persoonlijke relatie staat, te schrijven, en wel lerend, waarschuwend en vermanend te schrijven. Hij wijst daartoe niet alleen op de bemiddeling van Epafras, maar ook, met name in de tekst, op het oekumenisch (wereldomspannend) karakter van het Evangelie en van Christus'

gemeente. M. Dibelius spreekt van Paulus' neiging om 'den Blick von der Einzelgemeinde weg auf die Christenheit und wieder zurück zu wenden' (met verwijzing naar 1 Tess. 1 : 8 v, 2 Tess. 1 : 4, Rom. 1 : 13 v, 15 : 15 v en 1 Kor. 1 : 2b).

3. Subject van de tekst is het Evangelie in de dynamische zin die dit woord bij Paulus heeft (zie de schets over zending). Dit Evangelie is tot de Kolossenzen gekomen (vs 5 slot; *pareimi* = er zijn, kan ook betekenen: gekomen zijn). Dit herinnert Paulus aan de gang van het Evangelie door de gehele wereld (*pas ho kosmos*). Het woord oikoumene (= bewoonde wereld) had hier ook gebruikt kunnen zijn, want dat is wel de bedoeling; toch herinnert het woord kosmos al enigszins aan de kosmische dimensies waarin Paulus in deze brief de Evangelieverkondiging plaatst. De tekst zou ook als 'zendingstekst' kunnen dienen, maar het diakonaat komt aan de orde, als Paulus zegt, wat het Evangelie in de gehele wereld uitwerkt: 'Het draagt er vrucht en wast er op'; de grammaticale vorm van deze uitspraak is: het is bezig vrucht te dragen en op te wassen. Dezelfde uitdrukkingen komen voor in vers 10 als inhoud van Paulus' voorbede voor de gemeente: 'in alle goed werk vrucht te dragen en op te wassen in de rechte kennis van God'. Hier heeft het 'opwassen' een intensieve betekenis; in vers 6 heeft het daarnaast stellig ook een extensieve betekenis. Chrysostomus gaf deze exegese: 'vruchtdragen vanwege de werken, opwassen doordat het velen opneemt (extensief) en doordat het steeds meer versterkt wordt (intensief). Immers ook bij de planten is het zo, dat een plant dicht en wijd wordt, wanneer hij sterker wordt'.

4. Nu is de volgorde van de woorden: vruchtdragen en opwassen merkwaardig. Logisch zou deze andersom moeten zijn. Maar is de door Paulus gegeven volgorde niet naar de logica van het Evangelie? Zodra het Evangelie aanvaard wordt, gaat het vruchtdragen (vs 6b sedert de dag dat gij het gehoord hebt), terwijl het vervolgens gaat opwassen, intensief en extensief!

5. De beeldspraak van het vruchtdragen komt in het Nieuwe Testament voor bij Johannes de Doper (Mat. 3 : 8), Jezus (op tal van plaatsen in de synoptische evangeliën en in Joh. 15), Paulus en elders. Ook in het Jodendom was het beeld gebruikelijk voor de daden van de mens (art. *karpos* van Hauck in *ThWNT*). Treffend is Johannes 15 : 16 'Ik heb u aangewezen, opdat gij zoudt heengaan en vruchtdragen en uw vrucht zou blijven'; ook de gelijkenissen uit Marcus 4 en Matteüs 13; niet minder Heid. Cat. antw. 64 'het is onmogelijk, dat, zo wie Christus door een waarachtig geloof ingeplant is, niet zoude voortbrengen vruchten der dankbaarheid'.

6. Mensen zijn bestemd om vrucht te dragen, maar het is ook het Evangelie dat in hen vruchtdraagt. Op dit Evangelie komt Paulus terug aan het slot van de tekst: 'en de genade Gods in waarheid hebt leren kennen'. Het Evangelie is de boodschap van Gods genadig heilshandelen; mensen leren het 'kennen' door deze boodschap in geloof te aanvaarden en dan gaat het in hen vruchtdragen en opwassen. De mens komt tot zijn bestemming, als hij zijn leven leeft in het krachtveld van dit Evangelie.

Aanwijzingen voor de prediking

1. Zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking hebben gemeen, dat zij de gehele bewoonde wereld in het oog vatten en als een eenheid zien. Zending en werelddiakonaat hebben daarbij een direct-bijbelse oorsprong: de heilsdaden Gods waarvan de bijbel spreekt gaan de gehele wereld aan; van Genesis 1 tot Openbaring 22 gaat het in de bijbel om de gehele wereld (vgl. ook de Schriftlezing Ps. 67).

Tussen zending en werelddiakonaat bestaat slechts een accentsverschil: in de zending ligt het accent op het Evangelie, in het werelddiakonaat op de vruchten van het Evangelie.

De vruchten van dit Evangelie kunnen worden samengevat in de boven geciteerde diakonaatstekst: Dient elkander door de liefde.

2. 'Ontwikkelingssamenwerking' ziet de wereld ook als een eenheid, maar meer op grond van de politieke en economische situatie van de 20e eeuw. De eenheid van de wereldgeschiedenis die de bijbel gepredikt heeft, is nu door de politieke en economische ontwikkeling zichtbaar geworden (een stukje 'realized eschatology'!).

Het 'dienen' in wereldverhoudingen waartoe de kerk geroepen is, zal zich nu ook manifesteren in haar activiteiten op het gebied van de ontwikkelingssamenwerking. Sinds Uppsala (1968) wordt dit in de Wereldraad van Kerken als een urgente taak erkend en op de conferentie te Montreux (januari 1970) werd besloten daarvoor een eigen orgaan te scheppen. De afdeling voor Werelddiakonaat van de Wereldraad is daarbij wel nauw betrokken, maar valt er niet mee samen.

Ontwikkelingssamenwerking is een politiek probleem; het heeft te maken met de politieke en economisch-sociale structuren in de ontwikkelde zowel als in de minder ontwikkelde delen van de wereld; de bemoeienis van de kerk hiermee valt daarom onder het hoofd 'politieke diakonie' (dus toch ook diakonie!).

3. De preek mag natuurlijk geen lezing worden over de verhouding van zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking. Toch moet de prediker zich wel bewust zijn van onderscheid en relatie tussen deze drie. De tekst biedt gelegenheid te spreken over de verbondenheid der volken als gegeven in het evangelie (dus tegen geestelijk en cultureel 'provincialisme', vgl. Ps. 67). Voorts over het 'vruchtdragen' in de zin van het voor anderen leven, hetgeen impliceert, dat de noden van andere volken ook onze noden zijn. Het werelddiakonaat als instituut geeft ons als Christenen en als gemeenten de mogelijkheid om samen hierin iets te doen. Vooral door de televisie komen de noden van 'de gehele wereld' in onze huiskamers; tegen het gevaar van afstomping dat hier dreigt kan de prediking wijzen op de vreugdevolle roeping van 'werelddiakonaat'; tegenover het gevoel van machteloosheid mag zij wijzen op de grote mogelijkheden om iets te doen, als de kerken in 'de gehele wereld' de handen ineenslaan. Ook de kleinste en meest afgelegen dorpsgemeente mag zich in deze beweging, door het Evangelie gestuwd, laten betrekken.

4. 'In de gehele wereld draagt het vrucht en wast het op'. De kerken in ontwikkelde èn minder-ontwikkelde landen hebben er deel aan. Werelddiakonaat is geen liefdadigheid van rijken tegenover armen; het is een gezamenlijk

pogen om dienend te midden van de noden van mensen en volken aanwezig te zijn. De verbondenheid van de kerken in de gehele wereld, waaraan Paulus zulk een grote waarde hecht, omdat zij een teken is van wat God met de wereld voor heeft, komt ook (juist!) uit in dit gezamenlijk 'dienen'.

HUWELIJK EN GEZIN

Vroeger en nu

Ter inleiding op de preekschetsen is het goed, eerst zeer in het kort in te gaan op de situatie. Daarbij kan er natuurlijk geen sprake van zijn, ook maar enigermate recht te doen aan de werkelijke situatie zoals die vroeger was en zoals die nu aan het groeien is. Voor een nadere uitwerking van hetgeen hier zeer in het kort is weergegeven verwijs ik naar mijn *Voor en na de trouwdag* (Kok, Kampen). Wij kunnen hier niet anders doen dan zeer schematisch oud en nieuw tegenover elkaar plaatsen. De werkelijkheid was en is dus zeer veel genuanceerder.

1. *Het huwelijk*
Het grootste deel van ons volk trouwde tot voor kort binnen een bepaald cultuurpatroon, het agrarisch-ambachtelijke of het, er toch in vele opzichten mee verwant zijnde, (klein-) burgerlijke. De volgende kenmerken van die huwelijken kunnen worden genoemd:

a. Man en vrouw gingen een leven van hard werken tegemoet om zich, met hun eventuele gezin, in het leven te kunnen handhaven. Niet alleen het huwelijksleven, ook de partnerkeuze werd daardoor in hoge mate bepaald.

b. Opdat het mogelijk was, dat men zich handhaafde waren er in de loop der eeuwen vaste leefpatronen ontstaan, waaraan men zich, inderdaad in verreweg de meeste gevallen in het eigen belang, conformeerde. Een sterke sociale controle zag erop toe, dat men zich inderdaad aan de zede hield.

c. Het patriarchale beeld van de maatschappij maakte de vrouw ondergeschikt aan de man.

d. Men werkte hard, had niet zo veel tijd voor elkaar en leefde, vergeleken met nu, kort. Een gezamenlijke oude dag was een voorrecht, voor weinigen. Een gezamenlijke onbezorgde oude dag kwam relatief heel weinig voor.

e. De gevoelsmatige kanten van het huwelijk, waaraan nu een zo grote waarde wordt toegekend, kregen door dit alles veel minder kans, zowel in de positieve als in de negatieve zin. De huwelijken leken daardoor misschien wel eens 'gevoelsarm'. Er waren echter ook minder huwelijksmoeilijkheden in onze zin van het woord.

f. De liefde speelde, althans zo voor het oog, een andere rol. Het was als het ware mooi, als die erbij kwam. In eerste ronde belangrijk was, dat men er zich samen door sloeg. Voorwaarde daartoe was de trouw. Binnen dit geheel, 'rustend' op de trouw, groeide de liefde.

2. *Het gezin*

Het past binnen het kader van de oudere cultuur, dat het aspect, dat voor het moderne levensgevoel van zo overgrote betekenis is, dat van de genitale seksualiteit, pas in het kader van het gezin ter sprake komt. Die oude cultuur heeft die genitale seksualiteit immers streng genormeerd. Afgezien van bepaalde omstandigheden, waarbinnen de genitale seksualiteit werd aanvaard, zoals bij de zeden rondom het vrijen en werven, werd gesteld: genitale seksualiteit (ja, eigenlijk alle uitingen van het feit dat men als vrouw, als man bestond, in de wederkerige relatie tot elkander) is alleen goed binnen het huwelijk en dan alleen maar weer, als het doel is het voortbrengen van kinderen.

Deze kinderen waren dan ook voor verreweg het grootste deel van het volk een hoog sociaal goed. Het was de enige mogelijkheid, om zich een althans enigermate dragelijke tweede levenshelft te verschaffen. Daarnaast (al werd dit stellig door zeer weinigen bedacht) hing het volksbestaan af van een hoog geboortecijfer. Niettegenstaande een eeuwenlang hoog geboortecijfer steeg het bevolkingsaantal nauwelijks.

De kinderen leefden evenzeer in het patriarchale kader. Verreweg de meesten ontvingen, als zij al een opleiding kregen, deze thuis. Zij gingen ook heel vroeg werken. De opvoeding was, binnen de in onze ogen zeer eenvoudige kaders, gemakkelijk. Kinderen waren dus in ieder opzicht 'goedkoop'.

Zij waren het ook in zoverre, dat er ontzaglijk veel stierven. Samen met de hierboven genoemde factoren veroorzaakte dit, dat ook in de verhouding ouders-kinderen lang niet zo'n sterke emotionele identificatie optrad als nu zo vaak het geval is. Er was misschien wel onverschilligheid (maar die is er nu onder de oppervlakte ook), er was echter in ieder geval gemakkelijker een grotere distantie mogelijk. Deze distantie maakt de liefde niet onmogelijk of moeilijker; zij is, toen als nu, eerder voorwaarde voor het groeien van een geestelijke liefde, die in verantwoordelijkheid het kind draagt.

3. *Gezin en gemeenschap*

Trad in het (klein-)burgerlijke cultuurpatroon met zijn individualiserende tendensen nogal eens een vereenzamende tendens op, het gezin in de agrarisch-ambachtelijke cultuurkring, die verreweg het grootste deel van ons volk omvatte, leefde te midden van, bij de gratie van de gemeenschap. Hierbinnen had het zijn door de zede vastgelegde plaats, zijn rechten en zijn verplichtingen, waaraan het zich niet kon onttrekken. Veel werk kon alleen maar samen gedaan worden of werd althans samen gedaan. Een nauwkeurige regeling van burenplichten stelde verantwoordelijk, waar het impulsieve zou ontbreken. Het gezin was open. De kinderen werden door de hele gemeenschap opgevoed. Die gemeenschap bemoeide zich er eventueel ook mee, als man en vrouw hun onenigheden te veel naar buiten brachten.

Met het verdwijnen van de noodzakelijkheid van deze cultuur verdween ook de vanzelfsprekendheid, waarmee het gezin in de gemeenschap stond, er zijn plaats innam en er ook zelf door gedragen werd. Dit had weer tot gevolg, dat men gaandeweg uit het oog verloor, hoe fundamenteel het voor het huwelijk zelf is, dat man en vrouw ieder hun plaats in de gemeenschap innemen.

4. *Het huwelijk nu*

Evenmin als het mogelijk is, het oude huwelijk met enkele woorden onder één noemer te brengen, is het mogelijk, het huwelijk van onze tijd in zo kort bestek recht te doen. Wij noemen ook nu dus alleen maar enkele kenmerkende eigenschappen en tendensen.

a. Het beeld, dat wij nu van het huwelijk hebben is niet, dat wij trouwen om samen te werken, maar omdat wij elkaar willen 'hebben'. Ook al zijn er ook nu nog zeer vele uitzonderingen, ook al dekt het woord 'liefde' zeer verschillende werkelijkheden, ons cultuurpatroon eist toch, dat je 'uit liefde' met elkaar trouwt.

b. Dit heeft ten gevolge, dat huwenden in onze tijd in zoverre een slag achter zijn bij hen, die in het oudere cultuurpatroon trouwden, dat zij in hun huwelijk nog vaak moeten leren om samen naar de toekomst te kijken. Aanvankelijk keken zij immers min of meer uitsluitend naar elkaar. Toch zullen de gezamenlijke blikken weer naar de toekomst gericht moeten zijn, omdat er anders niet menselijk te leven valt.

c. Bij vele jongeren lijkt ondertussen dit ideaalbeeld alweer te verschuiven. Zij zoeken in deze 'koude' wereld heul bij elkaar, om zich, net als een ouder geslacht, samen door het leven te slaan.

d. Dit kan ondertussen toch op een veel individueler manier als vroeger mogelijk was gebeuren, omdat de institutionaliteit in grote lijnen is weggezakt. Afgezien van het fundamentele instituut van het huwelijk als zodanig ziet een jong echtpaar zich nauwelijks meer voor dwingend opgelegde leefpatronen, die vorm en inhoud van het huwelijk bepalen, geplaatst. Ook al zijn er in onze cultuur sterke tendensen, die tot conformisme trachten te brengen, bij een persoonlijke inzet is ook een persoonlijke vormgeving mogelijk.

e. Door het wegvallen van het institutionele patroon viel ook de institutionalisering van de (genitale) seksualiteit in vele opzichten weg. De mens werd, zeer globaal gezegd, van een functie, van een werker, een man, een vrouw. Er kwamen nieuwe mogelijkheden, om het man-zijn en het vrouw-zijn te beleven, ook naar zijn lichamelijke zijde. De middelen en de methoden van anti-conceptie, die in deze tijd door de wetenschap en de techniek werden gevonden én de geestelijke verwerking ervan, die nog druk aan de gang is, hebben deze ontwikkeling mede mogelijk gemaakt en gestimuleerd.

5. *Het gezin nu*

De verhouding tot het kind is zo ingrijpend veranderd, dat het ons buitengewoon moeilijk valt ons de verhouding die vroeger bestond in te denken. Kinderen zijn oneindig veel kostbaarder geworden en tegelijkertijd brengen zij voor vrijwel alle echtparen zeer veel minder 'nut'.

Zij werden kostbaarder, omdat vergeleken met vroeger, zelfs al houden wij rekening met de verkeersongevallen, de kindersterfte verdwenen is. Zij werden ook zeer veel kostbaarder, omdat de taak van de opvoeder in onze zo gedifferentieerde en tegelijk institutioneel niet meer beveiligende maatschappij zo oneindig veel zwaarder is geworden. Voor de ouders ontspringt aan deze situatie de moeilijke opdracht, om het kind op te voeden zonder zich met het kind emo-

tioneel te identificeren, zonder zich dus 'bezorgd' te maken en om tegelijk niets van het kind te eisen. Als de opvoeding voltooid is, verlaat het kind immers als regel het huis. 'Je moet aan een stuk door geven; als je nog wat terugkrijgt is dat geschenk'.

Dat het ook voor de kinderen zeer veel moeilijker is geworden, is uit het bovenstaande zonder meer duidelijk.

Opgemerkt moet wel worden, dat deze moeilijkheden, op welke wijze zij zich ook in de gezinnen voordoen, mede de begeleidende verschijnselen zijn van de zo ontzaglijk grotere mogelijkheden die het kind van onze tijd, vergeleken met het kind, dat opgroeide in de oude agrarisch-ambachtelijke cultuur, heeft.

6. *Gezin en gemeenschap nu*

Terwijl het oude gezin door de maatschappelijke structuren, alleen maar binnen de gemeenschap en in levende relatie ermee geleefd kon worden, ligt hier voor het huwelijk en het gezin van onze tijd een duidelijke opdracht. Het huwelijk is een maatschappelijk instituut, dat alleen maar binnen de gemeenschap tot zijn recht komt. Vindt het zijn plaats in de gemeenschap niet, is het erop gericht, zich alleen maar in de 'Intimsphäre' te ontplooien, wordt dus de gemeenschap, wordt de maatschappij met haar problemen uit het huis gehouden, dan perverteert in de grond van de zaak het huwelijk (en daarmee het gezin), doordat het aan de emotionaliteit wordt overgeleverd.

MAN EN VROUW — Marcus 10 : 8b

Zo zijn zij niet meer twee, maar één vlees.

Tekstkeus Op zoek naar de fundamentele tekst ten aanzien van het huwelijk moeten wij wel uitkomen bij deze tekst. Zij vormt de omschrijving van het huwelijk in Genesis 2 : 24. De Heer neemt haar weer op, als Hij het huwelijk tegen uitholling verdedigt.

Uitleg

1. *De oudtestamentische tekst.* Niettegenstaande het 'tot een vlees-zijn' uitentreuren is geïnterpreteerd als de geslachtsgemeenschap, kan er geen sprake van zijn, dat dit is bedoeld. Wij zouden moeten vertalen: Zij zullen één mens zijn. Zó is deze tekst dan ook door Paulus gelezen (zie Ef. 5 : 22 e.v., in het bijzonder 23, 29).

Hier wordt dus al de onverbrekelijke trouw gesteld. Hoe zou je je lichaam uiteen kunnen scheuren? Maar deze trouw is dan ook gevuld. Het is een trouw in de toewending. Vanuit zijn, hierboven al genoemde, begrip van de tekst, geeft Paulus dan ook in Efeziërs 5 zijn exegese.

2. *De nieuwtestamentische tekst.* a. Het is voor ons doel belangrijk, dat de wézenlijke vraag ten aanzien van het huwelijk klaarblijkelijk te voorschijn komt, als de *scheiding* in het geding is. Het alternatief van de ontrouw, de trouw, is de enige mogelijkheid om gehoorzaam te zijn. Niet de (echtelijke) liefde wordt geëist (die is dan ook altijd geschenk); wél de gehoorzaamheid in de trouw, dat wil zeggen in de toewending tot de ander.

b. Het is de Heer zelf, die hier spreekt. Er komen daardoor, zodra het woord 'één vlees', één lichaam valt, talloze associaties, die voor ons thema alle gelijkelijk van belang zijn (zie in dit verband ook weer Ef. 5 : 22-33). Om er enkele te noemen:

1. Deze nieuwe, éne mens, is geroepen in de navolging van de Heer, in zijn mens-zijn, zijn lijden, zijn opstanding.

2. Zomin als de Heer zichzelf dient, is dit nieuwe lichaam, dit huwelijk, er ter wille van zichzelf. Het komt alleen tot zijn bestemming in de gehoorzaamheid, in de dienst aan Hem in de wereld.

3. De Heer is de levende Heer, de Heer van de geschiedenis. Hij is altijd weer nieuw in de 'nieuwe' situatie. Zo heeft het huwelijk ook geen vaste vorm. Het krijgt altijd weer de gestalte der gehoorzaamheid in de eigen tijd.

4. Deze nieuwe persoon leeft in de gemeente. Zij heeft haar eigen charisma; haar eigen opdracht en eigen mogelijkheden.

5. Wat geldt voor de gehuwden sámen geldt ook voor elk tegenover elkaar en in de wereld. Er is geen institutioneel vastgelegd onderscheid meer (Gal. 3 : 28). Het enige onderscheid dat gezocht kan worden, ligt in de grotere eer, die aan de ander gegeven wordt (Filp. 2 : 3).

6. Voor het ene lichaam van het huwelijk én voor de gehuwden onderling geldt, dat de liefde geschonken wordt in het zoeken van de gerechtigheid. Zie P. S. Minear: *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia 1960, in het bijzonder p. 173-220.

Aanwijzingen voor de prediking Ook de prediking staat in de opdracht die de gemeente in deze tijd heeft. Dit houdt o.a. in:

1. Een veel grotere bewustheid, nu de zede wegvalt.

2. Een uit de verhouding met de Heer gevoede kritische houding, zowel tegenover het overgeleverde als tegenover de moderne 'kreten'.

Inhoudelijk zijn belangrijke aspecten:

a. Men trouwt met elkaar, omdat men met elkaar trouwen *wil*. Niet, omdat er in het fysieke vlak allerlei is gebeurd (vgl. Ex. 22 : 16, 17). Zelfs niet, omdat men van elkaar houdt; de liefde voor de ander kan zelfs van een huwelijk doen afzien! Elke reden om te trouwen is goed, mits 'partijen' oprecht tegenover elkaar zijn en inderdaad *trouwen willen*.

b. Het huwelijk is gericht op de groei naar het ene lichaam toe. De geslachtsgemeenschap is daarvan een aspect en in zekere zin ook een voortdurende anticipatie. Zij drukt het onderweg-zijn, niet het verworvene uit.

c. Dit onderweg-zijn krijgt gestalte in het groeien van de 'echtelijke liefde', die specifieke verhouding van een man en een vrouw, die elkaar in de liefde dragen.

d. Deze groei van het huwelijk stokt, als de trouw op wat voor wijze ook wordt opgezegd. De trouw als levenshouding, die gedragen wordt door en afschaduwing is van Gods trouw jegens ons.

e. Elk huwelijk groeit zo tot een volstrekt individuele persoonlijkheid. Dit is echter alleen maar mogelijk, als de partners de individualiteit van de ander ook inderdaad willen laten gelden. Dit betekent, dat afgerekend moet worden

met ingeroeste opvattingen over hoe een man en hoe een vrouw op zichzelf en in het huwelijk horen te zijn. Dat afgerekend moet worden met idealen die men ten aanzien van zijn partner had. Dat de innerlijke vrijheid (die ontspringt aan de gehoorzaamheid) moet groeien, waardoor men zelf ánders kan blijken te zijn dan men veronderstelde. Dat, in het leren van de liefde, dat wil zeggen in het leren, de ander te aanvaarden zoals hij is, beiden tot 'zichzelf', dat wil zeggen tot hun bestemming kunnen komen.

f. Dit hele gebeuren speelt zich af onder de ogen van de Heer. Hij is er, met zijn trouw, met zijn geduld, met de vergeving der zonden. Daardoor kan het pas recht menselijk toegaan in het huwelijk. Er zijn natuurlijk spanningen. Er is eventueel tweedracht. Zij zijn geen van beide verwoestend. Zij worden, als het goed is met humor, dat wil zeggen met innerlijke distantie, overwonnen door de zekerheid dat Christus de Heer is der geschiedenis en dat onze tijden in zijn hand zijn.

OUDERS EN KINDEREN — Jesaja 38 : 19

De levende, de levende, hij looft U, zoals ik heden doe;
de vader maakt zijn zonen uw trouw bekend.

Tekstkeus In deze schets zal geprobeerd worden, om de verhouding ouders-kinderen vooral vanuit de gedachten van één profetisch boek, dat van Jesaja, nader te omlijnen. In het geheel van de gedachtengangen is dit een van de centrale teksten.

Uitleg De tekst is een onderdeel van het danklied van Hizkia, dat tot God wordt gericht. Zij heeft dus zonder meer het karakter van een belijdenis. Dat de zanger van het danklied zichzelf als 'de levende' kan aanduiden, dankt hij aan God, die zijn leven gered heeft (vs 17), waarbij het redden van het leven in oorzakelijk verband staat met de vergeving der zonden.

Déze 'belijdenisstand' tegenover God blijkt ondertussen onmiddellijk gevolgen te hebben voor de verhouding tot de medemens. Dat wat de zanger tot heil geweest is, wil hij zijn zonen bekend maken: Gods trouw.

In dit kleine zinnetje zitten twee 'grondwoorden' van het Oude Testament:

1. Het werkwoord jada' hier in de hiphil gebruikt: bekend maken. Het duidt niet slechts op het 'weten' in onze zin van het woord. Het gaat om een weten met alle 'nerven' van het bestaan, om een bestaanswijze, die in innerlijke vanzelfsprekendheid op dit weten rust. Zie vooral *ThWNT* I, p. 696 e.v. De overdracht, het *doen* kennen is dus eveneens zeker niet alleen een rationeel overdragen van ervaring. Het is het geven van gestalte in het eigen leven van deze fundamentele ervaring van Gods trouw, zó dat het aan de ander wordt overgedragen. De woorden zijn daarbij van grote betekenis, maar alleen zó, dat zij het ook door de zonen reeds 'gewetene' onder woorden brengen, het gestalte geven, toegankelijk maken voor de persoonlijke omgang.

2. Het woord èmet, trouw. Het gaat niet om de formele trouw, maar om de actieve trouw die zich uit in de toewending. Vandaar dat met het woord trouw tegelijkertijd de liefde, de bescherming, de vrede, de betrouwbaarheid

meeklinken. Trouw en weldadigheid (liefde) (Gen. 24 : 49 enz.), vrede en trouw (Ester 9 : 30), heil en trouw (Ps. 40 : 11), liefde en trouw (Spr. 3 : 3), trouw en recht (Spr. 29 : 14) staan naast elkaar.

Aanwijzingen voor de prediking

1. Kinderen zijn Gods schepselen, niet alleen in het feit dat zij er zijn, maar ook in het feit van hun zó-zijn (vgl. Jes. 44 : 24, 45 : 11), een zó-zijn, waarmee God tegelijk zijn bedoeling, zijn plan heeft (Jes. 49 : 1, 5). Het kan er dus niet om gaan, om onze kinderen te 'herscheppen', hen te 'fatsoeneren' naar ons beeld en onze gelijkenis.

De toekomst is open. Wij leven met de levende God. Het verleden kàn dus nooit overmachtig zijn. Alle weeklagen over de moderne tijd en over de moderne jeugd zijn vormen van ongeloof. Alleen een werkelijk bij-het-kind-zijn om het te leren kennen (jada'!) vormt een basis voor de omgang.

2. Het is God ook, die laatste verantwoordelijkheid draagt en van ons vraagt, dat wij die laatste verantwoordelijkheid bij hem laten (Jes. 45 : 11). Alle krampachtigheid in de opvoeding is dus uitgesloten. Er is in ons handelen geen 'laatste ernst'.

3. Het opvoeden, hoe ingrijpend belangrijk, ja beslissend voor het kind, speelt zich dus af op dit begrensde terrein. De eigen weg van het kind moet worden vrijgemaakt, gebaand, in het weten, dat God tenslotte de wegen schept.

4. Op dit terrein gaat het om het bekend-maken van de trouw. Het woord krijgt zijn inhoud door de trouw van God, door de wijze, waarop Hij gestalte geeft aan zijn trouw in de omgang met zijn volk. Liefde en gerechtigheid, volharding en toegevendheid, geschenk en tucht zijn alle omvat en gedragen door zijn trouw.

Het 'antwoord' erop van de mens is het horen, het laten gelden, het gehoorzamen, waarin de vrijheid groeit en waarop de liefde stoelt en zich ontplooit.

5. Binnen dit kader vindt het opvoedende handelen, vindt de verhouding ouders-kinderen dus haar plaats. Wat een vader en wat een moeder zijn valt alleen van Hem en in de omgang met Hem te leren. Hij is de bron van de tucht én de troost (Jes. 66 : 12). Terwijl Hij God is en de gehoorzaamheid schept, schénkt Hij vrijheid. In de opvoeding is er deze zelfde wisselwerking. Zie *Opvoeden, waartoe, hoe*? (Gezinsweekboekje 1965), p. 39-65.

6. Alles hangt echter daarbij aan de 'vastheid', aan het 'vastgehecht' zijn van de opvoeder (Jes. 22 : 23 e.v.). Zodra de moeder, de vader, niet meer door hun leven Gods trouw bekend maken, wordt het werk ijdel (*ibid*).

7. Ondertussen: Dit is een weg, die samen met de kinderen wordt gegaan. Je kinderen opvoeden betekent in feite: Samen met de kinderen opgevoed worden in de wegen van het geloof dat wil zeggen in de wegen van deze aarde. Het houdt in, dat je samen leert leven uit de vergeving der zonden en uit de gehoorzaamheid.

8. Nu de institutionele vormgeving zozeer weggevallen is, nu er géén gezag meer vanzelfsprekend is, alle gezag zich moet 'legitimeren', wij anderzijds zonder gezag niet leven kunnen, is ons als opvoeders in de gemeente geen andere weg dan de bovenstaande gelaten.

GEZIN EN BUITENWERELD Romeinen 16 : 3 en 4a

Groet Prisca en Aquila, mijn medearbeiders in Christus Jezus, mensen, die voor mijn leven hun hals gewaagd hebben.

Tekstkeus Prisca en Aquila staan, in ons verband, als vertegenwoordigers van al de bijbelse echtparen, die, op de een of andere wijze, als echtpaar in de dienst van de Heer gestaan hebben. Als zodanig is deze keus vrij willekeurig. Zij is gedaan, omdat dit echtpaar in de oude gemeente duidelijk naar voren komt.

Uitleg Prisca en Aquila (meestal in deze volgorde; de vrouw dus vooraan!) komen vijfmaal voor (Hand. 18 : 2, 18 : 26; Rom. 16 : 3; 1 Kor. 16 : 19; 2 Tim. 4 : 19). Hierdoor weten wij van hen:

1. Aquila is een jood uit Pontus. De afstamming van Prisca (verkleinwoord: Priscilla) is niet zeker.
2. Zij stellen hun huis open voor de gemeente in Efeze en Rome (1 Kor. 16 : 19; Rom. 16 : 5).
3. Zij doen daadwerkelijk mee aan de verkondiging van het Evangelie (Hand. 18 : 26).
4. Zij wagen hun leven (onder onbekende omstandigheden, waarschijnlijk te Efeze) voor Paulus.
5. Zij zijn als Joden (-Christenen) door het decreet van 52 n. Chr. van Claudius uit Rome verdreven (Hand. 18 : 2).

Het groeten heeft een eigen, 'geladen' betekenis (zie *ThWNT* I, p. 499); in verband met de bijzondere gerichtheid van deze schetsen gaan wij er hier niet nader op in.

Het medewerker zijn heeft hier zijn eigen theologische achtergrond: 'Paulus und die anderen stehen in demselben Dienst, sie alle sind *Gehilfen* und *Handlanger* Gottes (1 K 3, 9) und damit *Arbeiter* am Reiche Gottes' (*ThWNT* VII, p. 872; zie aldaar). Hieraan ontlenen zij ook een zekere autoriteit, maar deze is van een bijzonder karakter: 'Trotzdem sind sie nicht in menschlichem Sinne die Herren der Gemeinde, sondern Helfer zur Freude für sie (2 K 1, 24)' (*ibid.*, p. 873).

Aanwijzingen voor de prediking Prisca en Aquila vormen een van de weinige voorbeelden van de 'tweede generatie' van christenen, die relatief duidelijk in het Nieuwe Testament naar voren komen. Zij staan in zoverre óp dezelfde lijn als wij, dat wij *allen* tot de tweede generatie behoren. Wij zijn allen leerlingen van de apostelen.

Zij tonen ons, hóe het woord van de Heer in het leven gestalte kan krijgen, hoe het in Christus-zijn vorm krijgt in de gehoorzaamheid, een gehoorzaamheid, waardoor wij hulpen, handlangers, medearbeiders zijn van God.

Vier punten komen daarbij duidelijk naar voren:

1. Ons huis, onze woning is er kennelijk niet voor ons-zelf alléén. Er valt pas in te wonen in de menselijke zin van het woord, als ook ánderen er in wonen kunnen. Als het dus niet een hol is, waarin je je terug trekt en waarin je sleept wat je in de wereld kunt buitmaken, maar een open huis, waar anderen zich

thuis voelen. Dit geldt dan evenzeer voor de melkboer, die op een koude winterdag een kopje koffie krijgt als voor de gemeente-groep, die in ons huis bijeenkomt. De gastvrijheid krijgt in Oud en Nieuw Testament in allerlei verbanden een zwaar accent!

2. Tegelijkertijd hebben wij een opdracht in de wereld. De opdracht, om daar gehoorzaam te zijn aan de Heer van de wereld, die voor allen is gestorven.

Dit uit zich in de omgang met de buren, meestal op een eigentijdse, gedistantieerde wijze, die tegelijk buiten twijfel laat, dat je voor hen klaar staat met hoofd, hand en hart. Dit uit zich in het staan voor vrienden en familieleden. Voor de 'verslagene aan de kant van de weg', die wij ontmoeten, zodra wij ons medearbeiders weten.

Dit krijgt ook gestalte in het nemen van verantwoordelijkheid, in de gemeente, in het verenigingsleven, in de politiek. Een a-politiek christendom, dat 'de wereld laat zinken', laat het eigendom van de Heer zinken! Het politieke engagement hoort bij het geloof óf het geloof is sterk aangetast! Vanuit het politieke engagement wordt dan wel duidelijk, voor de afzonderlijke christen én voor de christenheid, of wij al dan niet op christelijke partijen moeten stemmen en erin meewerken en of wij ze op den duur in stand moeten houden.

3. Het staan in-de-gehoorzaamheid in de wereld brengt risico's met zich mee. Je weet niet of het en wanneer het gebeurt, maar je moet bereid zijn, je 'hals te wagen', welke 'hals' het ook is. Ontbreekt deze bereidheid, dan ontbreekt de spits aan de gehoorzaamheid. Wij leven dan voortdurend in het compromis en worden tenslotte ziek van onszelf (Vgl. vanuit een geheel andere wereld: Ernst Toller: Eine Jugend in Deutschland (*Rororo* 583, p. 86: 'Talente und Gaben sind vielen gegeben, aber nur dem, der die Furcht vor dem Tod bewusst überwand, folgen die Massen'). Waarbij het ondertussen duidelijk is, dat het zonder meer mogelijk is, deze woorden 'idealistisch' te misbruiken en om welke (onbekende) psychologische motieven ook het valse 'martelaarschap' te zoeken.

4. Wij hoeven ons niet van de wereld af te scheiden. Zodra wij gehoorzaam zijn, scheidt de wereld zich van ons af, werpt zij ons uit haar 'Rome'. Als wij ons afscheiden, zullen wij de verkeerde keuze doen. Wij kunnen trouw blijven aan 'de aarde'. De 'wereld' zelf trekt de grenzen.

Dit alles krijgt zijn eigen kleur, zijn eigen karakter, doordat man en vrouw deze verantwoordelijkheid samen dragen, deze plaats sámen innemen. Als het gezin, dat juist daarin een 'persoon' wordt, dat ieder werkelijk tot zijn recht komt, in zijn leden en als geheel in de gemeenschap staat. Zodra het gebeurt, in deze de gehoorzaamheid wordt nagekomen, heeft het huwelijk nieuwe dimensies, die het pas werkelijk menselijk en menselijk-gelukkig maken.

VREDESZONDAG Matteüs 5 : 9

Zalig de vredestichters, want zij zullen kinderen Gods genoemd worden.

Schriftlezingen: Jes. 8 : 23-9 : 6; Ef. 6 : 10-20; Mat. 5 : 1-12.

Tekstkeus In 1967 werd voor het eerst, als vrucht van een oecumenische samenwerking, een zondag tot vredeszondag uitgeroepen. Het valt aan te nemen, dat het niet bij deze eerste keer zal blijven. Een vredeszondag behoort niet op dezelfde wijze als het Kerstfeest en Pasen tot het kerkelijk jaar. Toch eist een vredeszondag de aandacht op voor twee centrale gegevens: Vrede is de omschrijving bij uitstek van het heil, dat God sticht (sjaloom), vrede is ook dat wat mensen, als reflex op wat God deed, stichten. Deze twee aspecten hangen onlosmakelijk samen.

Uitleg De Bergrede begint met een reeks 'zaligsprekingen'. Zaligsprekingen komen overal in de wereld voor. Horatius: Beatus ille qui procul negotiis... Ze komen ook in het Oude Testament voor (Ps. 1). Hier spreekt H. J. Kraus (*Die Psalmen*, p. 3) van een 'Gratulationsformel'.

Makarismen komen voor in de wijsheidsliteratuur en in de eschatologische verkondiging. De makarismen van het Nieuwe Testament behoren bij de tweede rubriek (F. Hauck, *ThWNT* IV, p. 370). Zij houden verband met de komst van het Rijk Gods, dat Jezus aankondigt in zijn prediking en toont in zijn daden. Het Rijk komt, het breekt door de chaos van de oude wereldtijd heen, het dringt naar een nieuwe toekomst. Uit dit verband mogen de zaligsprekingen niet worden losgemaakt. Zij spreken uit, wat in de door Jezus' komst en werk bepaalde situatie aan het gebeuren is. Daarop berust hun paradoxale karakter. Zij horen thuis in de eschatologische revolutie van het Rijk Gods. K. Barth zegt: 'die evangelischen Seligpreisungen sind nicht analytische sondern synthetische Sätze (*K.D.* IV, 2, p. 209, men zie Barth's uitleggingen van de zaligsprekingen in *K.D.* IV, 2, p. 208-213 en van de Bergrede in haar geheel in *K.D.* II, 2, p. 766-782). Vgl. ook F. Hauck: 'Das Pathos der Aussagen liegt dabei gerade in der Umkehrung des üblichen menschlichen Urteils' (*a.a.O.*, p. 371).

De eerste groep zaligsprekingen brengt onder woorden hoe het 'zijn' van de mensen is, die in het Rijk hun toekomst hebben (vs 3-6), de tweede groep beschrijft hun handelen (vs 7-10). Deze zaligsprekingen krijgen daardoor een min of meer parenetisch karakter (G. Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, p. 45). Daarbij moeten wij voor ogen houden, dat in wezen alle eerste leden der zaligsprekingen vrijwel identiek zijn, evenals alle tweede leden.

De vredestichters, die in vers 9 worden genoemd, zijn dus geen anderen dan de 'armen van geest' (vs 3) of degenen 'die hongeren en dorsten naar de gerechtigheid' (vs 6). Nu zij 'vredestichters' worden genoemd, valt een bepaald licht op het volk van het Rijk. God bewerkt de vrede, dat wil zeggen het heil, de genezing van het leven van enkeling en gemeenschap, van de hele kosmos. Het woord sjaloom duidt de totale vernieuwing aan, die God zal brengen. Vrede is de toestand, waarin alle dingen en alle mensen tot hun recht kunnen komen en kunnen gedijen. Dat sluit vrede als toestand zonder strijd niet uit, maar in.

De vredestichters (het woord komt in het Nieuwe Testament alleen hier voor,

vgl. verder Kol. 1 : 20) zijn mensen, die vrede tot stand brengen. Het zijn niet mensen met een bijzonder meegaand, gemakkelijk karakter. Het zijn mensen, die zich met woord en daad inzetten voor de vrede. God is het, die vrede bewerkt. Zij nu zijn Gods navolgers en medewerkers, doordat zij zich beijveren, vrede tot stand te brengen, heil, waarin het leven gedijt, en daarin ook ontspanning, slechting van strijd, opheffing van tegenstellingen. 'Der Begriff setzt äuszerste Aktivität voraus, eine nicht ermüdliche Bereitschaft' (G. Eichholz, *a.a.O.*, p. 50). Er zijn mensen bedoeld, 'die sich, ohne eignes Interesse, gleichsam zwischen das Feuer zweier sich bekämpfenden Parteien stellen und Frieden zu stiften suchen' (W. Foerster, *ThWNT* II, p. 418). Vredestichters houden zich dus niet 'procul negotiis' (Horatius) maar wagen zich in het gewoel. Hun doen is een analogie van het doen van God. Omdat God zich voor vrede heeft ingezet, worden zij niet moede, zich van hun kant voor vrede in te zetten.

Zij zijn het, die de eschatologische eretitel 'kinderen Gods' zullen dragen. Zij zullen zo genoemd worden en het ook zijn (1 Joh. 3 : 1; Rom. 8 : 16 v. enz.). Het zoonschap is de gave van de komende wereld (zie Luc. 6 : 35; 20 : 36; Rom. 8 : 23; Op. 21 : 7), de hoogste erenaam, waarin de beloften aan Israël tot vervulling komen (zie Ed. Schweizer, *ThWNT* VIII, p. 392 f.).

Men heeft in de geschiedenis der kerk vaak gepoogd, de geldigheid van de Bergrede te beperken, alsof de Bergrede niet voor alle levensterreinen gold, b.v. niet voor de politiek. Deze pogingen moeten worden afgewezen. De Bergrede onderwijst de christelijke gemeente en roept haar op tot het 'experiment der liefde' op grond van het in Christus verschenen en verschijnende Rijk (zie J. de Graaf, *In Gesprek met de Bergrede*, p. 54 v.v.).

Aanwijzingen voor de prediking De christelijke gemeente zal in de wereld steeds daar te vinden moeten zijn, waar de vrede tot stand gebracht wordt. Zij zal daar zelfs voorop moeten gaan. Want zij hoort niet thuis in de leefpatronen van deze wereld; zij is uit deze wereld uitgeroepen tot het Rijk. Dat is de grote, genadige revolutie Gods. En dat maakt de leden van de gemeente tot Gods revolutionairen in déze wereld.

Vrede stichten is meer dan een vreedzaam karakter hebben en alle dingen over hun kant laten gaan. Vrede stichten is het hartstochtelijk zoeken naar wegen, het onvermoeibaar slaan van bruggen, het inventief bezig zijn midden tussen strijdende partijen om hen bij elkaar te brengen, opdat het leven leefbaar zal zijn.

Met de mond heeft de kerk dit altijd wel beleden. Maar in feite heeft zij telkens weer een verbond gesloten met de machten van deze wereld en is zij partner geworden van vredeverstoorders. Al te gemakkelijk heeft de kerk over 'gerechtvaardigde' oorlogen gesproken en aan de kant van 'het gezag' gestaan. Daar is haar plaats niet. De kerk is een kritische instantie in deze wereld, of zij is niets. Tot zelfkritiek roept de kerk de wereld op, tot nuchterheid ten opzichte van leuzen en slogans, tot het uitbreken uit gangbare zwart-wit-schema's. De kerk gelooft niet in de macht van het geweld als oplossing, maar kan slechts waarschuwen voor de zelfvernietiging, als men deze weg kiest. De kerk kan niet anders dan voor coëxistentie pleiten. Dat brengt mee, dat zij in zekere zin altijd

tegen de draad in moet gaan. Het 'audi et alteram partem' moet zij bepleiten. Tegen de vanzelfsprekendheden moet zij optornen. Tot intensieve zelfkritiek moet zij oproepen.

De vrede, die zij dient, is meer dan alleen maar niet-strijden. Zij is het heil, waarin het leven leefbaar wordt voor alle volken, alle rassen, alle mensen. Daartoe behoort ook hulp tot ontwikkeling van onderontwikkelde gebieden, het opkomen voor zwakken en weerlozen. Dat is méér dan geen-oorlog. Maar dat sluit geen-oorlog noodzakelijkerwijs in! De kerk zal te vinden moeten zijn daar waar men vrede sticht en daarvoor offers brengt, niet daar waar men met de wapens rammelt.

Zo alleen is de kerk navolgster Gods, medewerkster Gods, gemeente van het Rijk. Daartoe is zij geroepen en bestemd. Zo leidt zij een paradoxaal bestaan in de wereld.

Het zou van belang zijn, als de gemeente inderdaad een dergelijke pressuregroep voor de vrede was, oecumenisch, mondiaal. Dan zou er wat gebeuren. Maar voor het zover is, moet de kerk zich eerst (opnieuw) bekeren. Dat heeft heel wat voeten in de aarde. Maar het is nodig en heilzaam. Het is het enige, waartoe het Evangelie de kerk oproept. En alleen zo wordt de kerk bruikbaar in de wereld.

DE DAG VAN DE ARBEID — Lucas 10 : 7

..., want de arbeider is zijn loon waard.

Schriftlezingen: Lev. 19 : 9-18; Luc. 10 : 1-12; Jak. 5 : 1-6.

Tekstkeus Kerkdiensten op de dag van de arbeid zijn nog zeldzaam en ongewoon. Daarom is een elementaire tekst gekozen, die duidelijk in het geheel van de bijbel functioneert tot in zeer concrete toepassingen (zie de schriftlezingen uit Lev. en Jak.). Bovendien bepaalt de nuchtere taal van de tekst ons bij de reële visie van het Oude en Nieuwe Testament op de arbeid: De arbeid wordt niet verheerlijkt, noch veracht, maar voor alles in sociaal verband gezet en vanzelfsprekend verbonden met loon en voedsel.

Uitleg Tekstkritische moeilijkheden zijn er niet. De tekst is weergave van een staande spreekwijze (zo Bienert, *Lehre der Arbeit nach der Bibel*, p. 203) en komt nog tweemaal voor in het Nieuwe Testament. 1 Timoteüs 5 : 18 is gelijkluidend met Lucas 10 : 7; Matteüs 10 : 10 heeft voedsel *(trofe)* in plaats van loon *(misthos)*. Een buitencanoniek Jezuswoord verbindt loon en voedsel: 'De arbeider is zijn loon waard, en zijn voedsel is voor de werkende genoeg' *(Agrapha*, ed. A. Resch, p. 147).

De tekst bevindt zich in het verband van de regels voor de apostolische arbeid, die in Lucas 10 bij de uitzending der zeventig worden gegeven. In de paralleltekst van Matteüs 10 : 10 staat de tekst in de uitzending der twaalf, waarvan sommige regels door Lucas in Lucas 9 : 3 en volgende, andere in onze perikoop geplaatst zijn. In onze perikoop is het woord arbeider al eerder gevallen (Luc. 10 : 2), de tekst grijpt daar als het ware op terug.

De uit hun dagelijkse werk weggeroepen arbeiders blijven arbeiders heten

als zij in de apostolische arbeid van de verkondiging van het koninkrijk Gods worden overgezet. De hiermee reeds in de term arbeider gegeven parallel wordt doorgetrokken tot in de relatie van arbeider en loon. De eigenlijke pointe van de tekst ligt in dit doortrekken van de lijn. Het speciale thema is dus de 'bezoldiging' van hen, die in dienst van het Evangelie arbeiden, hun 'recht' op levensonderhoud door de gemeente (vergelijk 1 Kor. 9 : 6-12). Maar de tekst heeft ook haar verworteling in de bijbelse visie op *alle* arbeid. Het niet tijdig en zelfs soms helemaal nooit uitbetalen van loon wordt van Leviticus tot de Jakobusbrief als zonde aangemerkt en als een zonde voor God. God is geïnteresseerd in het loon van de arbeider, in de materiële arbeidsverhoudingen, wij mogen en kunnen deze 'belangstelling' niet ongeestelijk, materialistisch of minderwaardig vinden. Integendeel: Deuteronomium 24 : 14 en 15 geeft een toelichting op hetzelfde voorschrift, dat in Leviticus 19 : 13 te lezen staat, waar de werkgever vermaand wordt om de arbeider niet met werkgeversblik, maar vanuit de existentie van de arbeider zelf te zien.

Het is belangrijk om de aandacht speciaal te richten op de omstandigheid, dat het Nieuwe Testament voor het werk van Jezus en de apostelen dezelfde termen gebruikt als voor de arbeid, die geschiedt om in het dagelijks levensonderhoud te voorzien *(ergazesthai, ergatès)*. Dit is niet alleen om voor beide soorten arbeid beloning als een normale zaak voor te stellen, al is dat de specifieke pointe van de tekst. Het woord *ergatès* trekt een accolade om de arbeid van de landarbeider en de apostel. Binnen die accolade is voor alle arbeid plaats. Barth vertelt in *KD* III, 4, p. 608 van een boeienkoning, die na gedane arbeid en om zijn collecte aan te kondigen Lucas 10 : 7 citeert en Barth vindt deze Schriftcitering niet misplaatst. Want ook van deze boeienkoning, die hard werkt en kinderen vermaakt, kan men zeggen dat zijn arbeid eerlijk is en dat zij de zaak van de mens dient.

Hiermee is het antwoord gegeven op de vraag, wat die accolade om de arbeid van landarbeider en apostel uit onze perikoop kerugmatisch kan betekenen: De arbeid dient de zaak van de mens, die God in Christus tot de zijne heeft gemaakt. Dit kerugma heeft nu ook de scherpte van een criterium: Dient uw arbeid de zaak van de mens op aarde?

Aanwijzingen voor de prediking De uitlegging van de tekst geeft verschillende mogelijkheden voor de prediking.

1. Men kan uitgaan van het feit, dat een spreekwijze uit de wereld van de arbeid ongeforceerd wordt opgenomen in de uitzendingsrede voor de verkondiging van het koninkrijk Gods. Er komt hierdoor geen 'vreemd' element binnen in deze rede. Zo is het ook niet vreemd, als de kerk op de dag van de arbeid het Evangelie verkondigt en in deze evangelieverkondiging de arbeidende mens blijkt te zien.

Daarna kan men dit 'zien' van de arbeidende mens als thema uitwerken aan de hand van de bijbelse achtergrond van de tekst. Ds. Talma leerde dit 'zien' in zijn eerste gemeente, toen hij begon te zien door de ogen van een arbeidersgezin. Er kunnen echter telkens nieuwe blinde vlekken ontstaan. Zo ontstaan de vergeten groepen. De arbeider, die zijn loon waard is, mag men niet beperken tot de

Nederlandse produktiearbeider; de gepensioneerde, de invalide, de werkers in culturele en sociale arbeid, de kleine zelfstandige, de door structuurveranderingen overbodig wordenden; zij horen er allemaal bij. En hoe kan er honger zijn in een derde van de wereld, als de arbeider zijn loon waard is? Wat zou Jakobus, 'de rechtvaardige', daarover vandaag schrijven?

2. Men kan uitgaan van de accolade, die het woord arbeider trekt om landarbeider en apostel en daarmee om alle arbeid, die de zaak van de mens op aarde dient in gehoorzaamheid aan God, die de wereld bewaart voor zijn koninkrijk. Arbeid kan dan nooit verachtelijk zijn, tenzij de zaak van de mens er niet door wordt gediend. Ook kan de arbeid niet worden verheerlijkt alsof de mens daarin zichzelf verlost.

De toepassing van de landarbeider, die zijn loon waard is, op de apostel, die door de gemeente wordt onderhouden, verheldert nog weer de visie op de arbeid en het loon zelf: het is een zaak van de gemeenschap. De tekst wijst meer in de richting van sociaal loon dan van prestatieloon en zeker niet in de richting van vraag-en-aanbodloon. Deze hiërarchie van accenten is onmisbaar, als men de arbeid bijbels wil doorlichten; zij is ook onmisbaar, als men vandaag een weg zoekt naar een zinvol arbeidsethos. Arbeid en loon worden zo met welvaart en welzijn van de gemeenschap verbonden en komen in een ruimte, die ze tegen verschraling behoedt.

De arbeid in dienst van het koninkrijk staat niet als het geestelijke en verhevene boven of in tegenstelling tegen de arbeid voor de instandhouding van het leven als het materialistische. De arbeid in dienst van het koninkrijk helpt ons wel om de arbeid in produktie en cultuur niet te óvervragen; leven is meer dan arbeid. De arbeid voor het koninkrijk Gods herinnert ons er aan, dat het leven goed is, omdat God het schenkt, redt en in dienst neemt. Dan heeft men zin *in* het leven en belast de arbeid niet met de ondankbare vraag naar de 'zin *van* het leven'.

AANVANG VAN HET WINTERWERK

Matteüs 20 : 26

Maar wie onder u groot wil worden, zal uw dienaar zijn,...

Schriftlezingen: Mat. 20 : 20-28; Filp. 1 : 3-11.

Tekstkeus Langzamerhand is het gewoonte in veel gemeenten om het winterwerk als hèt werk te beschouwen. Dat is natuurlijk niet helemaal correct. Maar men zoekt naar een boeiend program van actie met een bijbehorende start. De start moet samen te vatten zijn in een slagzin. Allemaal goed en wel, als het maar een beetje 'christelijk' daarbij mag toegaan. Als de slagzin een inslaand en doorslaand evangelisch karakter mag dragen. Dan inspireert het ook wel. Men kan een kerkdienst in het najaar nemen, zodat de hele gemeente erbij betrokken wordt. Men kan de medewerkers in de brede zin des woords samenroepen tot een liturgische opening van het werkseizoen met avondmaalsviering en al.

Uitleg Aan het slot van Matteüs 20 komen twee blinden tot Jezus om Hem als Davidszoon toe te roepen. Dat is een geweldig predicaat, waarmee zij Hem aanspreken. Het is eigenlijk de onthulling van zijn Koningschap. Maar hun hoera is een smeekbede, een verzoek om hulp en erbarming. Liefst tastbare hulp in de nood van lichamelijke blindheid. Men kan vermoeden dat Matteüs dit opzettelijk vertelt vlak na de merkwaardige komst van drie blinden: een moeder met haar twee zonen. Ook zij spreken Jezus aan op zijn Koningschap. Ook zij doen een beroep op de mogelijkheden die Hij kent om iets te geven. Zij begeren ereplaatsen. Men denke hierbij aan de suggestieve Latijnse woorden honor en honorarium om de portee van de perikoop te zien. De moeder van de Zebedeïden schijnt zich wel bewust te zijn van het offer dat zij bracht, toen zij haar beide zonen afgestaan heeft. Het waren flinke jongens. 'Donderse' jongens heeft de Heer hen genoemd. Duchtige knapen zal dat wel moeten betekenen. Op het gewone niveau hebben zij zich minstens bruikbaar en succesvol betoond. De moeder heeft hen afgestaan voor de militia Christi. Iedereen weet dat zoiets niet goedkoop is. Dat gaat ten koste van heel wat kostbaars en dierbaars. In Matteüs 19 kan men enerzijds lezen hoe een rijke jongeman afgekeurd wordt voor de dienst van Jezus. Daar heeft Petrus niet zonder trots (hoe blind was deze trots!) geconstateerd: 'Zie, wij hebben alles verlaten en zijn U gevolgd. Wat krijgen wij daar nu voor?' Het antwoord daar is een rijke toezegging, verwarrend en overrompelend. Niet minder dan twaalf ministerzetels is de beloning. Men moet echter het hoofdstuk uitlezen, waarin de gelijkenis van de werkverschaffing is verhaald (Noordmans). Het hele begrip honorarium wordt daarin uitgehold. Nu komen hier die blinde moeder met haar even blinde zonen de vraag nog eens stellen naar de honor, de eer. In de vorm van een zeer positief verzoek. Dat zij blinder dan blind zijn blijkt uit vers 22: 'Gij weet niet, wat gij begeert!' De Heer schijnt echter het hele verzoek te beschouwen als een verlangen naar genezing van de blindheid, zoals de twee andere blinden aan het slot van het hoofdstuk. Hij brengt in elk geval licht. Hij licht de moeder en de zoons en de andere discipelen, die volgens vers 24 protesteerden tegen de astrante vraag der familie Zebedeüs, in. Jezus helpt ze allen met elkaar uit de droom, die zij ten onrechte dromen over het Rijk met zijn plaatsen, posities, ambten, grondvesten en methoden. In het middelpunt wordt geplaatst, wat in vers 28 geschreven staat: 'De Zoon des mensen (God op aarde volgens Daniël) is niet gekomen immers om zich te laten bedienen maar om zelf te dienen en zijn leven te geven als een lutron voor velen'. Blijkbaar is het koninkrijk der hemelen dan het meest nabij en het best gerealiseerd en het sterkst van werking, als niemand minder dan God neerdaalt om te geven, zichzelf weg te cijferen en anderen daardoor vrij te maken. Onder het juk vandaan halen is konings-werk en niet onder het juk brengen. In deze wereld is het meer de gewoonte en het gebruik, dat heren anderen onder het juk brengen. Lucas tekent er in zijn evangelie (hoofdstuk 22) nog bij aan, dat zij zichzelf ook nog weldadige of weldoende heren laten noemen. Het weldoen of het goed regeren bestaat echter niet zozeer in 'Unterjochen'. Het komt alleen tot zijn recht, als men zelf onder het juk, zonodig onder het kruis wil gaan staan. Weldoen kan niet bestaan in machtsverzameling of positieverovering. Weldoen is wereldredding. Weldoen is voor

heren en meesters alleen mogelijk, als er op het programma uitsluitend staat: Vooruithelpen. Niet zichzelf, maar de anderen.

Aanwijzingen voor de prediking Men heeft al vaak gevraagd naar de zin van de gemeente in de wereld. Functioneert zij nog? Men moet maar telkens de fundamentele vraag herhalen: Hoe functioneert de gemeente überhaupt? Dat is een vruchtbare vraag voor ambtsdragers en andere medewerkers in de concrete vorm: Welk nut heeft het, dat ik iets doe in de gemeente? Welke zin heeft mijn werk? Het is niet onmenselijk en niet verboden om maar dadelijk bij de werving van medewerkers meteen iets te zeggen over het 'honorarium'. Niet in de vorm van tractementskwesties voor predikanten en salariëring voor kosters en andere functionarissen. Dat is natuurlijk ook ergens relevant. Men verwarre zich dan niet in stichtelijkheden. Maar om het niveau van kerkelijke arbeid te bereiken en te behouden voor vrijgestelden èn vrijwilligers is het antwoord nodig op de vraag of het kerkewerk de moeite loont en of eraan een beetje eer te behalen valt.

Het antwoord is niet negatief en niet vaag. Het is zelfs zeer centraal en positief. Het gaat om vooruitgang. Verbetering van de positie der wereld. Het gaat om wereldredding. Het gaat om het dragen en wegdragen van zware lasten. Het gaat om een eminente dienst. Degene, die achteraan gaat staan, die duwt de zaak het best op. Het loon is groot: De aarde komt op het niveau van de hemel. 'Als er onder u iemand groot wil doen, die zij aller dienaar. Als iemand voorop wil gaan, die zij aller slaaf'. 'Gelijk de Zoon des mensen...'

Het antwoord komt dus uit het middelpunt. Het komt van de Middelaar. Om het koninkrijk te realiseren en werkelijk tot gelding te brengen kwam Hij naar beneden. Hij daalde af. Hij ontledigde zich. Hij deed afstand van alle prerogatieven. Hij ging achteraan staan om alles vooruit te duwen, om met alles vooruit te komen. Hij ging helemaal onderaan staan om alles hogerop te brengen. Zo werd Hij echt koninklijk.

De volgelingen van deze Heer moeten visie hebben om vaart te maken en te houden door de eeuwen heen. Daarom moeten vaak oogoperaties plaatsvinden. Wij zijn mensen die telkens een betere en sterkere bril nodig hebben. Anders zien wij het niet. Blijven blind. Worden moe en moedeloos. Het Woord moet ons van ons gezichtsbedrog afhelpen. Gezichtsbedrog of struisvogelpolitiek is die instelling, dat men zichzelf in het middelpunt stelt, met alle geweld direct vruchten wil zien. Men vergist zich als men niet bereid is te ploeteren. Het kruis is uit het beeld van de kerk in de wereld niet te elimineren. Dat moet men zeer praktisch verstaan.

Er is wel sprake van vrucht op het werk en de kerk heeft ook wel succes. De vreugde in de arbeid is groot, groter dan in welk werk ook. Men zal echter de 'drinkbeker' van het teleurgesteld worden en van de 'vervolgingen' moeten willen drinken, zo zeker als de gemeente Avondmaal viert. Men kan in de kerk niet al te best een toost uitbrengen op de succesvolle ouderling Jansen, omdat enerzijds de avondmaalsbeker wordt gedronken met het oog op het komende bruiloftsfeest en anderzijds een concrete herinnering blijft aan het lijden om Christus' naam.

Wij begeren dat het prima gaat met de zaak van onze Heer. Daaraan is ons primaat van voordeel, naam, eer, rangorde, welbevinden ondergeschikt gemaakt. 'De laatsten zullen beslist de eersten zijn'. Dat betekent dat de ongeziene, onopvallende achtersten in werkelijkheid de pioniers zullen blijken te zijn, de voorsten van het Rijk. Om de zaak van Christus in de wereld vooruit te brengen, moet men 'restlos' zich beschikbaar stellen. 'Restlos' betekent: zonder er iets van over te houden.

OUDEJAARSAVOND Psalm 138 : 8

De HERE zal het voor mij voleindigen.
O HERE, uw goedertierenheid is tot in eeuwigheid.
Laat niet varen de werken uwer handen.

Schriftlezingen: Ps. 138; Joh. 19 : 28-30; Filp. 1 : 1-11.

Tekstkeus Het is de vraag in hoeverre de 'dienst' en de prediking op de Oudejaarsavond kerkelijk en gemeentelijk legitiem is. Het ligt 'op de rand van het kerkelijk jaar' (H. J. de Groot). Een eventuele tekstkeuze zal geen voet geven aan gevoelens van weemoed of sentimentaliteit, die bij de gemeente op deze avond gemakkelijk zijn te wekken. Ook is de oudejaarsdag niet de aangewezen dag voor een preek over een tekst van boete-doening of een generaal pardon. Men kan de oudejaarsavond nog in Kerstlicht zien en uit Lucas 2 vers 25-38 preken over het Kerstfeest der oude mensen. Verantwoord lijkt mij ook om een tekst te zoeken over de voleindigende Trouw Gods. En van een gebed tot deze God boven ons falen, onze weemoed en sentimentaliteit uit. Zulk een tekst en bede is het laatste vers van Psalm 138.

Uitleg De psalm is een danklied van een Israëliet. Volgens sommigen kan het een danklied van een koning zijn (H. J. Kraus, *Die Psalmen*, B.K.). In de in deze psalm gebruikte uitdrukkingen treffen wij allerlei zinspelingen op woorden van David (vgl. 2 Sam. 7 : 21 v.v.). Anderzijds is misschien aan te wijzen, dat de psalm de prediking van Deutero-jesaja veronderstelt. Vgl. het universele appel van vers 4 en 5 en vgl. bij vers 6 Jesaja 57 : 15.

Door de hele psalm heen is er een persoonswisseling van Gij en Hij. Evenals b.v. in Psalm 23. En dit komen wij ook tegen in de tekst. Ook de wisseling van stellig verzekerd spreken èn van vragen ons bekend uit zo menige psalm (Ps. 71 : 3 en Ps. 42) en blijkbaar behorend tot het 'israëlitische' bidden, treffen wij in de tekst.

In het slotvers van de psalm komt ook eenmaal de liturgische keer-regel voor, die Psalm 136 zesentwintig maal herhaalt. Het oorspronkelijk hebreeuwse woord voor 'goedertierenheid' *(chèsèd)* is een bijbelse grondnotie en sluit in zijn betekenis evenzeer 'getrouwheid' in. 'The original use of the Hebrew *chesed* is to denote that attitude of loyalty and faithfulness which both parties to a covenant should observe towards each other. – The word means "faithfulness" rather than "kindness", for we find the word to involve, in almost every case, a substratum of fixed, determined, almost stubborn steadfastness' (Norman Snaith). Gods goedertierenheid is zijn verbondsliefde (covenant-love).

Tekstkritisch valt er iets voor te zeggen om in plaats van de werken uwer handen hèt werk uwer handen te lezen en te vertalen. Vgl. voetnoot in Kittels Biblia Hebraïca.

Aanwijzingen voor de prediking Men kan beginnen met iets van overeenkomst aan te wijzen in het oudejaarsgevoel met een bepaald levensgevoel van onze tijd. Een jaar is weer om en uit, maar wij slepen een boel mee, dat niet af is, niet klaar, dat onvoleindigd is gebleven. Wij sluiten de boeken af, maar wie sluit op het einde van een jaar met voldoening zijn leven af?

Het zinloze en absurde als een motief in zoveel literatuur en toneel weerspiegelt de zinloosheid van leven en wereld zoals wij die gemaakt hebben. De mensen van vandaag, als je ze hoort of vraagt, begrijpen van de bijbel maar heel weinig meer. Maar één boek beter dan ooit: het boek van de Prediker. Zinloosheid: een balance of power and terror als grondslag van onze veiligheid. Een hoogontwikkelde, hooggeïndustrialiseerde wereld, die bijna alles tot in de perfectie maken kan èn tweederde van deze 'wereld' onderontwikkeld, hongerig en ondervoed. In ons land: Als statussymbool en om sneller je doel te bereiken bijna iedereen een auto èn het aantal doden door verkeersongevallen – volwassenen èn kinderen – groter dan ergens anders door. Wij verdwalen en wij zijn verdwaald mèt elkaar.

De bijbelse mensen zeggen soms ineens laatste afdoende woorden. Woorden, waarmee alles is gezegd en die geen vragen meer open laten. Zo'n afdoend woord is onze tekst. Het zou voor de nood en de onzekerheid, de verwarring en de angst, het knoeien en het tobben van de mensen van onze tijd, als zij het verstonden en geloofden, een laatste, afdoend woord zijn. De preek moet dan echter uit de psalm en uit de tekst laten zien, dat de gelovenden dit ook niet 'zo maar' zeggen of zeggen kunnen. Zelfverzekerd, nooit aangevochten. Of als een vanzelfsprekendheid.

Bij de uitleg werd gewezen op de wisselwerking van verzekerd spreken èn van vragen in éénzelfde psalm, in éénzelfde psalmvers soms. In dit levende, bewogen spreken van de bijbelse mens is juist op zichzelf ook iets, dat tegenstrijdig lijkt. Iets dat ook weer afbreuk lijkt te doen aan dat laatste, afdoende, waarbij geen vragen meer overblijven. Deze logica van het geloof is ook hier in de tekst.

De bijbelse certitudo is geen securitas, doch is slechts op één ding gegrond: op de Naam Gods (passim, de hele psalm). En uit het midden der benauwdheid (vs 3 en vs 7), uit de duisternis, uit de aanvechting, uit de vrees voor de verlorenheid en de tevergeefsheid, uit het weten het evengoed telkens weer helemaal verknoeid te hebben, moet dit altijd nog worden gebeden: HERE, Gij zijt getrouw – denk aan uw trouw! HERE, Gij zult het voor mij voleindigen – laat niet varen de werken uwer handen!

Meer nog, uit de hele psalm moet de preek duidelijk aanwijzen, dat de psalmdichter dit niet zo maar in het algemeen zegt, maar op grond van een bepaalde bijzondere kennis van God.

De psalmdichter, hij heeft God, de bijbelse God, de ene God, die geen afgod is (vs 1) van ganser harte leren loven. Hij heeft Gods getrouwheid en waarheid ondervonden. Gods naam en woord zijn groot voor hem geworden. Hij kent

iets van het wonder van het gebed en van de verhoring. Hij weet van het hoog-zijn èn het laag-zijn van de bijbelse God. Hij weet, dat Gods rechterhand niet tegen hem, maar vóór hem is, er is, om hem te helpen, om hem te behouden. En is voor ons, de gemeente van het Nieuwe Testament die bijzondere kennis van de naam en van het woord Gods ergens anders, in iets of iemand anders dan in Jezus Christus? Doet de hele psalm ons niet telkens al aan Jezus Christus denken? Zijn 'de genade en de waarheid' niet 'door Jezus Christus gekomen'? Is Jezus Christus' bidden niet hèt gebed, dat verhoord is uit de vreze? En dat Gods hoog-zijn zijn laag-zien, ja zijn laag-zijn, laag-geworden-zijn is, is dat ergens anders te zien, openbaar, dan waar de Zoon Gods in de kribbe ligt en nog veel meer in de gestalte van een slaaf zich vernedert tot de kruisdood en het uiterste van alle verlorenheid en vergeefsheid doorlijdt? Maar als wij in de zinloosheid en de absurditeit van de dingen, die wij ondervinden, vragen en zoeken naar de rechterhand Gods, die ons behoudt (vs 7), die niet tegen ons, maar vóór ons is, mèt ons tegen het Lot, is dat niet de rechterhand van God de almachtige Vader, waartoe Jezus Christus voor ons is verhoogd?

En nog een lijntje in de tekst, in de psalm, in de preek. Voor mij, het is een persoonlijke belijdenis. Maar het ik in de psalmen is het ik van de gemeente, die aan het woord is en waarmee ik meespreken mag. En de gemeente zegt dit niet egocentrisch, egoïstisch, maar apostolisch. Dit woord, dit laatste afdoende woord, voor geen tegenspraak van duivel of zonde meer vatbaar, is ook een 'woord voor de wereld': Alle koningen der aarde zullen U, o HERE, loven, wanneer zij de woorden van uw mond gehoord hebben.

Bij de liturgische regel: o HERE, uw goedertierenheid is tot in eeuwigheid, kan wat bij de uitleg over de oorspronkelijke betekenis van *chesed* gezegd is als onderstreping dienen bij het: de HERE zal het voor mij voleindigen. En nog een citaat van Kohlbrugge uit een preek van 1847 over Psalm 138 : 8: 'Des HEREN goedheid maakt ons geen verwijten, zegt niet: Die en die is een zondaar, daarom wil ik hem niet helpen; maar: Die daar is een ellendige, een wanhopige, vertwijfelde en hij is bevreesd. Hij heeft niet de moed, om zijn ogen tot Mij op te slaan, zo drukken hem de last van zijn schuld en zijn nood terneer. Daarom zal ik tot hem neerkomen en hem troosten en redden. Opdat hij overweldigd wordt door Mijn liefde en een hart voor Mij krijgt, nadat Ik hem heb getroost'.

De laatste regel van de tekst: een bede, bidt de psalmdichter op grond van de twee voorgaande regels. Het is een oudejaarsbede, een gebed van elke dag, en een gebed van onze laatste levensdag. Zoals het elke zondag in de dienst met de betuiging van de Naam Gods als een votum op de gemeente gelegd wordt. 'Laat niet varen de werken uwer handen'.

Daar is telkens weer het vergeefse, het vruchteloze en zinloze van het werk onzer handen. Hoeveel en wonderbaars onze handen ook kunnen maken. Maar, Heer, laat het werk van uw handen niet varen. Het werk van Gods handen, het kan op de mens, op ons mensen, slaan, op the family of men. Het kan op Gods heilswerk aan en in ons door Jezus Christus slaan. Dan denken wij aan teksten uit Paulus' brieven als Efeziërs 2 : 10 en Filippenzen 1 : 6. Het heeft en geeft zo ook een belofte voor het werk onzer handen. Om het werk van Gods

handen in Jezus Christus, dat vergankelijkheid, dood en sterfelijkheid veranderd heeft (1 Kor. 15) mogen wij weten, dat ons werk, onze arbeid, niet vergeefs is in de Heer. Niet ijdel, niet zinloos.

Nog een aanhaling uit *The Interpreter's Bible* (Psalms on 138: 8, p. 712): 'We shall fail if we concentrate upon our learning or organization, upon ordination or tradition, upon our gifts of experience. We shall succeed only if like the psalmist we believe that God is preparing us for greater endeavors'. En een citaat van Calvijn over de toepassing, de usus, van deze tekst: 'Hic autem est doctrinae usus, ut quoties labimur vel fluctuamus, veniat nobis in mentem. Atqui operatus est in me Deus initium salutis ergo usque in finem prosequetur. Hinc mox confugiamus ad preces, ne ignavia nostra continuo gratiae Dei rivo, cuius fons est inexhaustus, aditum claudat' (In librum psalmorum, *Iohannis Calvini commentarius*, MDLVII, p. 611).

JEUGDDIENSTEN

Wie in de vorm van een paar schetsen enkele jeugddiensten, die werden gehouden, aan anderen wil doorgeven, dient eerst de achtergrond en de bedoeling ervan kort uiteen te zetten. Welnu, de beide hierna volgende schetsen vatten jeugddiensten samen die in 1970 te Assen zijn gehouden als onderdeel van een serie zogenoemde 'thema-diensten'. Door opzet en inhoud is het langzamerhand zo geworden dat degenen, die deze diensten meemaken, een vrij duidelijke selectie vormen: hoewel de diensten officieel hervormd zijn, komen er ook gereformeerden, rooms-katholieken en niet-kerkelijken. Daartegenover staat dat veel traditionele kerkgangers weg blijven; degenen, die wel komen, zijn over het algemeen zij, die een wat kritische instelling hebben en bereid zijn mee te denken over allerlei problemen zonder daarbij de illusie te hebben tot een pasklaar antwoord te zullen komen. Na afloop van elke dienst vindt een nagesprek plaats, waarvoor tamelijk veel belangstelling bestaat. Dat aan deze diensten medewerking wordt verleend door ter zake kundigen, zowel bij de inhoudelijke voorbereiding als bij de uiteindelijke vormgeving, spreekt vanzelf. Voor de theoloog is slechts een deel-functie weggelegd; hij zal alleen aan het woord moeten komen op dat terrein waarop hij bij uitstek deskundig is. Het is wel van groot belang dat zij, die aan de dienst meewerken, zeer goed met elkaar de doelstelling en de vormgeving van de dienst doorspreken, terwijl zij bovendien van tevoren op de hoogte dienen te zijn van wat de ander(en) gaat(n) zeggen.

Men kan deze diensten gevoeglijk 'jeugddiensten' noemen, wanneer met jeugd niet een bepaalde leeftijd maar een bepaalde mentaliteit wordt bedoeld. In Assen, waar een paar jaar geleden nog hervormde jeugddiensten (als diensten voor jonge mensen) werden gehouden en waar dit tot voor kort nog maandelijks gebeurde in oecumenisch verband, is men hiervan afgestapt. De kloof tussen conservatief en progressief leek ons meer relevant dan die tussen jong en oud. Waar wij nu op mikken zijn de kritisch ingestelde ('jeugdige') mensen, jongeren en ouderen.

JEUGDDIENST I — Lucas 22 : 45

Thema: Drugs en druggebruik

En Hij stond op van het gebed en ging tot zijn discipelen en Hij vond hen slapende van droefheid.

Schriftlezingen: Luc. 22 : 39-46; 1 Petr. 5 : 8-11.

Tekstkeus De keus van de tekst en de schriftlezingen is voortgekomen uit het thema. Door verschillende ouders, maar ook door een aantal jongeren, die er met hun ouders niet over durfden of konden spreken, was gevraagd de drugs aan de orde te stellen. Daarbij hebben wij ons eerst afgevraagd welk doel wij ons met deze dienst voor ogen stelden. Na lang wikken en wegen was ons standpunt, dat het erom zou moeten gaan het thema drugs uit de taboe-sfeer te halen, zodat er door voor- en tegenstanders nuchter en zakelijk over gedacht en gesproken zou kunnen worden. Een belangrijk element in de dienst was dan ook de *informatie*, welke door een jeugdwerkleider zeer deskundig werd gegeven: de soorten drugs, hun effect op de gebruiker, eventuele gevaren enz. Iedere kerkganger kreeg deze informatie mee naar huis, verkort weergegeven op een stencil. Vervolgens kwam een druggebruiker aan het woord, die de kerkgangers iets probeerde duidelijk te maken van de motieven die een rol spelen bij hen die tot het gebruik van drugs overgaan. Tenslotte een korte prediking van de predikant, bedoeld als *confrontatie* met het Evangelie. Wat nu volgt handelt dus alleen over dit laatste gedeelte van de dienst.

Uitleg Door de hele bijbel heen loopt de scheiding tussen slapen en waken; in beide schriftlezingen weerklinkt het appèl tot waakzaam zijn, omdat er waarachtig belangrijke dingen aan de gang zijn. Slapen is immers het teken van moedeloosheid, van zich er letterlijk en figuurlijk bij neerleggen. Slapen heeft te maken met sterven: wanneer Elia geen moed meer heeft en er geen gat meer in ziet, begeert hij te sterven en daarom gaat hij liggen om te slapen. Dan maakt God hem wakker, God wekt hem op uit de slaap omdat er alle aanleiding is tot hoop. In deze context wordt ook het paas-evangelie van de opstanding van Jezus van belang: bij dood hoort berusting, bij opstanding de opstand.

Het gaat in de geschiedenis van Getsemane om het verschil tussen Jezus en zijn discipelen. Jezus wordt geconfronteerd met een keiharde situatie, waarvan de afloop van te voren niet valt te overzien. De verleiding om zich terug te trekken (de drinkbeker is het symbool van de bitterheid) is groot. Maar Hij durft het aan, de reële situatie onder de ogen te zien en er in te stappen; filosofisch uitgedrukt: Hij solidariseert zich met het negatieve, Hij is bereid de Entäuszerung op zich te nemen, omdat alleen op die manier er een mogelijkheid (geen zekerheid!) ontstaat van overwinning. Als er al overwinning mogelijk is, dan alleen door de strijd aan te binden. Een gewaagde dialectiek die volgens de bijbel gedurfd moet worden.

Daartegenover slapen de discipelen; zij zijn verdoofd en daarmee als mensen eigenlijk gestorven. Dat blijkt later ook, wanneer zij Jezus in de steek laten. Hun vlucht voor de harde werkelijkheid is met het slapen begonnen. De duivel mag als een briesende leeuw rondgaan (1 Petr. 5), zij slapen; en wanneer zij verslonden zouden worden, zouden zij het niet eens merken. Wanneer daarentegen Jezus wordt verslonden, dan gebeurt dit bij zijn volle bewustzijn, en daar blijkt de briesende leeuw uiteindelijk niet tegenop te kunnen!

Aanwijzingen voor de prediking

1. Thema drugs in de kerkdienst: om geïnformeerd te worden; om het taboe te doorbreken; om een verantwoorde en niet-discriminerende houding te vinden.

2. Oorzaken druggebruik liggen vooral in de maatschappij; het is een *protest* tegen materialisme, rationalisme, huichelarij, dubbele moraal, bloedvergieten enz.

3. Het is ook een *vlucht*. Maar dat geldt ook voor alcohol, TV, bepaalde soorten godsdienstigheid (Billy Graham). Er zijn meer drugs dan hetgeen officieel onder de opiumwet valt!

4. De grote strijd gaat in onze tijd tussen engagement en vlucht.

5. Twee levenshoudingen: *pessimistisch* (je vlucht, je isoleert je, letterlijk of figuurlijk. Omdat aan de maatschappij toch niets te verbeteren valt, stap je eruit) en *hoopvol* (opstand tegen de status quo vanuit het vertrouwen dat het anders en beter worden kan. Je laat de wereld niet aan haar lot over).

6. Jezus koos voor het laatste. Het is niet de gemakkelijkste weg en er is geen garantie van een goede afloop.

7. Wanneer druggebruikers de bestaande wereld afwijzen, dan hebben zij, ook bijbels gezien, gelijk. Maar dan moet die wereld niet worden *verlaten* maar *veranderd*. Door je terug te trekken wordt je ingekapseld.

8. Kort gezegd: had Jezus (naar aanleiding van Getsemane) drugs gebruikt, dan was de bijbel nooit een *blijde* boodschap geworden.

Aanwijzingen voor de liturgie De woorddienst bestond dus uit drie delen:

a. Informatie (door jeugdwerkleider),
b. Motivatie druggebruik (door druggebruiker),
c. Prediking (door predikant).

Er werden liederen gezongen die niet in de bundel staan, terwijl een stuk popmuziek, waarvan de tekst (vertaald) op stencil was gezet, door middel van een grammofoonplaat ten gehore werd gebracht.

Evaluatie Voor de nabespreking bleek zeer veel belangstelling. Dank zij het feit dat er een groep van acht druggebruikers in de dienst aanwezig was geweest, konden deze zich tijdens de nabespreking opsplitsen zodat in kleine groepen kon worden gediscussieerd. Het was goed dat aan het gesprek ook werd meegedaan door artsen, juristen en politiefunctionarissen, omdat mede hierdoor de discussie op een hoog peil stond. De oorspronkelijke doelstelling werd bereikt maar een zwak punt blijft de follow-up. De gevaarlijke ziekte waaraan welhaast iedere kerkdienst lijdt, is de vrijblijvendheid. Het zal in de toekomst niet meer mogen gebeuren dat een kerkdienst wordt gehouden zonder dat na afloop concrete afspraken worden gemaakt omtrent stappen die zullen worden ondernomen en acties die zullen worden gevoerd.

JEUGDDIENST II — Psalm 22 : 2

Thema: God: zwijgend, afwezig of dood?

> Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten,
> verre zijnde van mijn verlossing,
> bij de woorden van mijn jammerklacht?

Schriftlezingen: Ps. 22 : 2-22a; Mat. 27 : 45-50.

Tekstkeus Steeds meer mensen gebruiken wel het woord 'God' maar kunnen er zich eigenlijk heel weinig bij voorstellen. Zij slagen er niet of nauwelijks in God op een authentieke wijze in hun leven 'zur Sprache' te brengen, en als het al lukt, dan blijkt die God dikwijls te functioneren als vlag die een lading moet dekken (een bepaalde levensstijl; de bestaande maatschappelijke constellatie) die wellicht minder positief is dan op het eerste gezicht lijkt. Maar wanneer, met name door de meer kritisch ingestelde theologen, juist dit godsbeeld kapotgeslagen wordt, dan ontstaat bij veel mensen de ervaring van een hemel die leeg geworden is en daardoor angstaanjagend wordt. Of zou nu juist deze God-loze ervaring het meest bijbels zijn?

Uitleg Voor wat de vertaling betreft volgen wij het voorbeeld van de B.T.K., zodat vers 2 nu luidt: Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten, en zijt Gij verre van mijn roepen en van de woorden van mijn klagen? Van belang is het op te merken, dat de ervaring van de afwezigheid van God die in deze psalm naar voren komt, niet theoretisch is, maar praktisch: praktische nood, dodelijke ziekte, bedreigd worden door vijanden, kortom een negatieve, het mens-zijn bedreigende werkelijkheid doet de twijfel aan Gods aanwezigheid ontstaan. Het is niet op het terrein van de dogmatiek of de kennistheorie, maar in het veld van het concrete leven en de daar opgedane negatieve ervaringen dat Gods aanwezigheid voor de psalmdichter 'fragwürdig' wordt. Wat dit betreft ademt Psalm 22 dezelfde geest als het boek Job.

Omdat het de woorden zijn, die Jezus aan het kruis in de mond neemt, is onze tekst vaak geïnterpreteerd als een soort messiaanse profetie, regelrecht heenwijzend naar de komende Messias. De woorden van Jezus aan het kruis zijn dan de vervulling van Psalm 22 : 2. Wij zijn het met de B.T.K. eens dat deze interpretatie onwaarschijnlijk is. Naast de argumenten die de B.T.K. aanvoert willen wij er nog aan toevoegen, dat dan de relevantie van onze tekst voor ons zeer gering zou zijn: Zij is dan, wat simplistisch gesteld, alleen geschreven ter wille van Jezus die haar moest vervullen. In overeenstemming met de B.T.K. zijn wij van mening dat het omgekeerde het geval is: 'Jesus tritt hinein in das Urleiden der Gottverlassenheit, das von Betern des Alten Testaments erfahren und mit den übergreifenden Worten und Bildern geschildert wurde' (p. 185). Met andere woorden: het feit dat de Mens bij uitstek, Jezus, de woorden van onze tekst uitspreekt als weergave van zijn eigen, hoogst existentiële ervaring, wil zeggen dat Psalm 22 : 2 wezenlijk hoort bij het echte en authentieke menszijn. God ervaren als afwezig, als vraag, is dan niet onbijbels maar legitiem bijbels, en naar alle waarschijnlijkheid ligt hier een belangrijk verschil tussen de bijbel en de religie (ook de moderne christelijke en in de kerk hoogtij vierende religie). Niet dat de ervaring van Gods afwezigheid bijbels gezien op zichzelf een

reden is tot blijdschap, maar het blijkt een ervaring te zijn die noodzakelijk is om alle valse zekerheden kwijt te raken. Zoals de bijbel steeds voorkeur heeft voor het in onze ogen negatieve: armoede, bewust gekozen lijden enz.

Aanwijzingen voor de prediking

1. De huidige ervaring van Gods afwezigheid dient geschetst te worden. Illustratief hiervoor is de bekende brief die Jules de Corte schreef aan prof. dr. H. Jonker te Utrecht.
2. Ook is een korte historische schets nodig van het ontstaan van bovengenoemde ervaring: natuurwetenschap (God verdween uit de natuur en werd toen in het innerlijk van de mens gelokaliseerd); psychologie (God is ook in het innerlijk van de mens niet te vinden, maar wellicht in de geschiedenis); ervaring van twee wereldoorlogen en zaken als Vietnam (God is ook niet te vinden als 'zin van de geschiedenis').
3. De traditionele werkelijkheidsbeleving van de twee ruimtes, één van God en één van de mens, is verdwenen. Er is voor ons maar één werkelijkheid.
4. Het enige wat wij over God kunnen zeggen is dat wat Hij niet is, wat Hij beslist niet kan zijn. Zie hiervoor het gedicht van Huub Oosterhuis in zijn bundel *Bid om vrede*, dat begint met de woorden 'Jij bent het antwoord niet op onze vragen, God'.
5. Hoe kunnen wij dan wel over God spreken? Wat wordt in de bijbel met het woordje 'God' bedoeld? Is het niet een transcendentie-ervaring van het goede en menswaardige, dat nu alleen maar geconcretiseerd kan worden in het afwijzen, in gedachten, woorden en daden van alles wat het humanum bedreigt, in het groot en in het klein?
6. Het grote gevaar van onze tijd is, dat met het traditionele *Godsbeeld* ook de *Godsvraag* wordt geëlimineerd. Maar die vraag is voor het leven en samenleven van fundamenteel belang, zij moet worden gesteld ten aanschouwen van alle nood die er is. Dat leert Psalm 22 en dat leert Jezus ons. Wie de vraag naar God durft stellen, geeft daarmee te kennen niet te willen berusten in de status quo van angst, schuld, zonde, onrecht, geweld.
7. De vraag naar God moet niet zwevend blijven, als een irreële utopie. Zij raakt de aardse werkelijkheid in de persoon van Jezus van Nazaret. Zijn woorden aan het kruis waren geen opium, maar protest.
8. Het wezen van het mens-zijn is, dat hij blijft zoeken naar waarheid, naar God. Het wezen van het heidendom is, dat de mens niet meer zoekt, omdat hij de waarheid, God, meent te kennen en in bezit te hebben.
9. Wie is God? God is de Naam van dat geweldige waarnaar ik vol verlangen op zoek ben, waarvan ik niet zo heel veel weet maar op de komst waarvan ik vurig hoop. Zoals de dichter van Psalm 22 en zoals Jezus.

Aanwijzingen voor de liturgie Liederen die gezongen kunnen worden zijn bijvoorbeeld Psalm 22 en Gezang 187. Als inleiding op de preek zijn grammofoonplaten bruikbaar van b.v. Jules de Corte of pater Witmer.

Evaluatie Omdat dit een van de eerste themadiensten betrof, en daardoor de

kerkgangers een nog weinig geselecteerde groep vormden, waren de reacties zeer verschillend. De meeste regelmatige kerkgangers waren nogal geshockeerd: 'God leeft toch, dat zegt de bijbel, waarom maakt U er een probleem van?' Anderen, die meer aan de rand van de kerk staan, reageerden positiever: 'Ik heb het als een bevrijding ervaren dat een predikant deze dingen heeft durven zeggen'.

Hiermee werd het grote dilemma zichtbaar waarin de kerk zich bevindt: de groep die nog regelmatig ter kerke gaat voelt vaak heel weinig aan van de moderne geloofsproblematiek (anders waren zij er immers al uit gestapt), terwijl zij die dit wel kunnen meevoelen al lang niet meer naar een kerkdienst toegaan. Tot op dit moment hebben wij in Assen voor dit probleem geen oplossing kunnen vinden.

Hoe moeilijk het vaak is, wij zullen er toch aan moeten vasthouden, dat een wèrkelijke oriëntatie op de bijbel ons de ogen kan openen voor de verblinding van veel officiële godsdienstigheid èn voor de wijsheid van de ergernis van het Evangelie.

FUNDAMENTEN EN PERSPECTIEVEN VAN BELIJDEN IN DE LEERDIENST

Art. 6: *Jezus Christus, de profeet*

Schriftlezingen: Am. 8 : 9-14; 9 : 11-15; Mat. 11 : 1-24.

Bewegen de twee voorafgaande artikelen - weliswaar in een nieuwe aanvat - zich min of meer in het spoor van de 'twee-naturenleer', in art. 6 komt de 'ambtenleer' naar voren. Vgl. Heid. Cat.: 'omdat Christus door God de Vader verkoren is en met de Heilige Geest gezalfd tot onze hoogste profeet en leraar, die ons het verborgen raadsbesluit en de wil van God aangaande onze verlossing volkomen geopenbaard heeft; tot onze enige hogepriester... tot onze eeuwige koning...' (Zondag 12).

Als Barth de verzoeningsleer afsluit met de verhandeling over het profetisch ambt als het *derde* probleem van de verzoeningsleer, dan schrijft hij daarboven de titels: Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge; die Herrlichkeit des Mittlers; das Licht des Lebens; Jesus ist Sieger! De derde dimensie in de verzoening is het profetisch karakter van Christus' leven als drager der verzoening. Dit profetisch karakter - zegt Barth - is geen toevoeging aan het leven van de middelaar, maar zijn zelfexplicatie. Hij zou de priester en de koning niet zijn, als Hijzelf zich niet tot waarheid ook voor ons maakte. 'Er gibt sichselbst kund, er zeigt sichselbst an, er ruft sichselbst aus. So beruft er zur Anteilnahme an *seinem* Geschehen. Denn als Wahrheit ist Jesus nicht nur wirklich sondern auch wahr; nicht dunkel sondern hell, nicht stumm sondern laut. - Versöhnung ist ein *kommunikatives* Geschehen' (*KD* IV 3, p. 6ff.). Bij Barth staat dus centraal, dat Jezus het leven is *en* de openbaring van dit leven; de waarheid *en* de onthulling

van de waarheid. Hijzelf, de verborgen goedheid Gods (in zijn kruisdood verborgen) *en* de openbaring van deze goedheid als brood, licht, vreugde voor óns. Met andere woorden: het profetische ambt van de middelaar is de pneumatologische dimensie in de verzoeningsleer. In ieder geval verhindert het munus profeticum mediatoris ons op enigerlei wijze christologie en pneumatologie tegenover elkaar te plaatsen (vgl. Polanus bij Heppe *Reformierte Dogmatik*, p. 357).

De profetie van Jezus – onderscheid met alle andere profetie – is de profetie van de middelaar, die *zichzelf* uitspreekt als Hij 'de wil van God aangaande onze verlossing volkomen openbaart'. Het eren van de Heilige Geest en zijn werk kan niet bestaan in het antiqueren van Jezus' profetisch ambt. De kerk kan *niet* zeggen: Nú nog is Immanuël onze priester en koning, maar als profeet is Hij vervangen of opgevolgd. De Geest is nooit en ook hier niet een opvolger van het Woord, dat vlees geworden is. Niettemin kan de vraag gesteld worden of art. 6 wel recht verstaan wordt zonder art. 9. Want zoals de Heilige Geest niet van zichzelf spreekt maar alles wat Hij ons verkondigt uit de Christus neemt, evenzeer geldt dat de Christus zijn werk (dus ook dit profetisch werk) doet in de kracht van de Heilige Geest. Juist als wij de éénheid Gods niet te na willen komen, zullen in de leerdienst art. 6 en 9 door de prediker op elkaar betrokken moeten worden.

'Jezus Christus predikt als profeet in zijn woorden en tekenen het koninkrijk, dat in zijn persoon en werk... nabij gekomen is'.

De opstellers van dit belijdenisgeschrift zullen ongetwijfeld voor ogen gehad hebben het Schriftgetuigenis, waarop de kerk telkens terugvalt in de tijden dat zij meent iets van het nabijgekomen koninkrijk te bespeuren én in tijden waarin alle zicht verduisterd is. 'Stel U de regering Jesu Christi voor ogen, zoals de *Schrift* ons deze regering ondubbelzinnig voor ogen stelt!' – Maar ons belijdenisgeschrift zegt: 'Hij predikt', d.i. Hij is nog bezig met deze prediking in Woorden en tekenen! Er zal aan de viva vox ecclesiae en aan het diakonaat der kerk, misschien ook aan de tekenen der tijden van de wereldgeschiedenis gedacht zijn. In ieder geval wordt de successio apostolica en de voortgaande bediening des Woords er nadrukkelijk op betrokken: 'daarin *zet* Jezus Christus zijn profetisch ambt *voort*'. Impliciet wordt ons hier een duidelijke leer over apostolaat en prediking aangeboden, een leer die natuurlijk weer niet zelf op de kansel thuishoort (wij hoeven niet te verdedigen noch te verklaren wat wij daar doen op die kansel) – maar ons wel met vertrouwen de kansel op doet gaan. Het is immers dienst aan het werk, dat Jezus zelf voortzet en Hij doet wat zijn hand vindt om te doen – terwijl zijn dienaren bezig zijn. Hij is nabij! maar het is niet aan ons apriori te weten waar en hoe Hij nabij is.

Merkwaardigerwijze mist men in dit artikel iedere aanduiding, dat deze profeet, die het licht des levens is, de hoogste is boven alle *anderen*. Met andere woorden: Wij missen het onmisbaar verband tussen de profetie van de middelaar en de oudtestamentische profetie. Deze omissie moet aangevuld worden. Want de zichzelf aan de Emmaüsgangers openbarende Christus verwees naar zijn ge-

tuigen van oudsher. Hij is wel de hoogste profeet, maar niet de enige en zeker geen profeet, die de anderen het zwijgen oplegt. Dus zouden wij zeer goed – naast het bedenken van het werk van de Pinkstergeest – in deze leerdienst het Oude Testament kunnen opslaan. Persoonlijk vind ik Barths opmerkingen over de 'prefiguratie' steungevend: Geen enkele profeet is een adequate prefiguratie van Jezus' verschijning en profetie – maar wel is de *totale* verbondsgeschiedenis dat. Zo heeft de volledige geschiedenis van Israël met al zijn profetische stemmen 'mittlerischen Charakter'. 'Das A.T. is rechte und wahre Prophetie – nicht darum weil schon in ihr eine Messiasidee oder Messiasvorstellung ihr Wesen treibt (!) – sondern weil der Messias selbst in ihr existiert, sichselbst in ihr figuriert' (*KD* IV 3, p. 72). Waarbij wij aantekenen, dat de totaliteit van de verbondsgeschiedenis door ons *niet* overzien kan worden, daar zij heilshistorisch niet afgesloten is. De kerk mag geloven, dat de Messias niet uitgeput is in zijn profetische woorden en tekenen aan het adres van zijn volk.

De kern: 'Jezus Christus is geen leraar van waarheden die ook buiten Hem om zouden gelden, maar Hij spreekt de waarheid uit, die Hij zelf is'. Want Hij spreekt de *genade* uit, die nergens dan bij Hem te vinden is. Want Hij spreekt de verzoening uit, die nergens anders een 'Sitz-im-Leben' heeft dan in zijn leven en daad. Wij zeggen hetzelfde zó: Jezus spreekt de waarheid uit, die van ons uit niet te meten, te wegen, te beoordelen, te 'plaatsen' is. Hij spreekt de waarheid uit van welke wij slechts kunnen *uitgaan* in onze overleggingen en beslissingen. De waarheid, die precies daardoor in zichzelf gegrond is (in zichzelf licht en geen duisternis), dat Hij tot ons gekomen en in ons midden is in 'een gans oorspronkelijke en vrijmachtige daad' (art. 4).

Mij dunkt: daaraan mogen wij ook pneumatologisch niet wrikken. Integendeel: wij belijden in de pneumatologie juist dat de mens niet tot rechter over de waarheid is aangesteld. Er zijn – de Schepper wil mondige kinderen – genoeg waarheden waarover onze beoordeling mag gaan om tot een zuiver oordeel te komen, maar de *heils*waarheid valt daar niet onder. Het kindschap Gods zelf hebben wij op generlei wijze uit kracht van onze beoordeling. Het kindschap Gods ontvangt iedere mens als... kind. Want toen wij nog als jood of als heiden oordelende zondaren waren, is Christus te rechter tijd voor ons gestorven.

'Hij is geen leraar van waarheden, die ook buiten Hem om zouden gelden'. Aan welke waarheden dan – omdat zij ons immers als *oorspronkelijke* waarheden of waarden fascineren! – ons hart hangt. Hier gaan, helaas, de wegen uiteen en hier loopt – mijns inziens – een breuklijn door de kerk. Oudere verdeeldheden (b.v. tussen vrijzinnig-rechtzinnig, reformatorisch-rooms) worden door dit schisma achterhaald. Veel theologie op de huidige boekenmarkt en uit allerlei traditie loopt uit op het serveren van waarheden of waarden, waarvan Jezus Christus een nader predicaat of een lichtend exemplum mag zijn. Gaat het niet om de humaniteit, de leefbaarheid, de vrijheid, de mondigheid? Dit alles is verdrietig en weinig hoopvol in de nood van onze dagen. Maar het bitterste is mijns inziens het uiteengaan over deze nervus rerum, die het leven der kerk raakt, binnen het gereformeerde denken. De waarheid van de schep-

ping, de pneumatologische waarheid en de eschatologische waarheid kunnen blijkbaar 'waarden' worden, in wier dienst ook de middelaar komt te staan. De middelaar komt dan in dienst van een andere waarheid, die der predestinatie b.v. en niet alle wegen van de Geest zijn dan zijn wegen. – Het wordt de hoogste tijd, dat dit bittere schisma beleden wordt als een onmogelijk kwaad.

Jezus Christus afhankelijk maken van welk schema ook is de *leugen* tout court. Waardoor wij telkens door onmacht verlamd werden. Wij kunnen het niet laten Jezus Christus te omhangen met de purperen mantel van onze geprefabriceerde inzichten, hoewel het ons verre is Hem de doornkroon te willen opzetten – die Hij nochtans mede daardoor draagt. Maar: Hij spreekt de waarheid, die Hij zelf is, *machtig* uit tegen alle leugen in.

Art. 6 spreekt tenslotte tweemaal met nadruk over de *keuze* en *beslissing*.
'In het uitspreken van Gods genadeheerschappij dwingt Christus ons tot de keuze voor of tegen Hem'. En: 'Hij betuigt... dat onze verhouding tot Hem beslist over onze verhouding tot God en zijn koninkrijk en daarmede over ons heil en onheil'.
Inderdaad hoort ook deze ernst en crisis bij het Evangelie: het 'wee U, Chorazin en Bethsaïda!' en 'wie Mij verwerpt, verwerpt Hem, die mij gezonden heeft' (Mat. 11 : 16-24). De waarheid als scheppende waarheid is ook scheidende waarheid. Toch is mijns inziens een bezwaar aan te voeren tegen deze zinsneden in hun ongebroken formulering. Sinds wanneer is het een credo, dat *onze* verhouding tot de openbaring *beslist* over heil en onheil? Is het niet eerder zo, dat het laatste woord van Christus' profetie ook zal zijn het woord van de Rechter, die zelfstandig het beslissend woord over onze bestemming (destinatio) zal spreken. Hoe het ook staat met onze verhouding tot Hem (een ieder werke daarin zijn zaligheid met vreze en beven) – de verhouding van Hem tot ons is meerder en wij weten dat daarin de beslissing ten goede gevallen is. Het beslissend woord over onze beslissingen komt in ieder geval Hem toe, die Immanuël heet en voor zijn naam borg staat. De kerk kan geen woorden spreken, waaraan de hoop vreemd is. En evenmin woorden, waaraan de ernst van behoud of verlorenheid vreemd is.

Art. 7: *Jezus Christus, de priester*

Het priesterlijk ambt wordt in dit artikel uitgelegd als de arbeid van de Zoon tot onze rechtvaardiging – paulinisch en reformatorisch. Verzoening, plaatsbekleding, de vreemde vrijspraak. 'De priester draagt iets op voor God. Maar wat Hij te brengen heeft, de oogstgaven der mensheid, zijn de zonden'. 'Wanneer wij spreken over Jezus' priesterlijk ambt, hebben wij het oog op de verzoening in haar volle openbaarheid, uitgelegd door de Heilige Geest, door de mond der apostelen. Dan staat het kruis midden in de prediking en de kerk; en zijn betekenis wordt uitgelegd in de christelijke onderwijzing' (O. Noordmans *Herschepping*, p. 104 en 134).

'Heel zijn leven door' is de levensgeschiedenis van deze priester lijdensgeschiedenis. De evangeliën beschrijven Jezus' leven als een vruchtdragend sterven en zijn eerder thanatografieën dan biografieën (Rosenstock-Huessy) te noemen. Alle 'Leben Jesu-Forschung', die de kruisdood aan zijn leven toevoegt als een toevallig of tragisch einde, moet uitlopen op de mislukte projectie vanuit één of andere tijdgeest. Het wonder bij de vertellende en getuigende evangelisten is, dat zij de èbèd Jahwe zichtbaar maken (de 'knecht des Heren' is een *analogieloze* gestalte), hoewel de graankorrel, als hij in de aarde sterft (en op deze conditie alleen vrucht draagt), q.q. onzichtbaar is. Maar deze paradox verstaat het geloof als Gods onvergelijkelijke nabijheid in ons lot en leven. 'Christus maakt zich *gelijktijdig* aan ons vervallen bestaan'. Als hun geneesheer at en dronk hij met zondaren en tollenaren. Als de kerk een duidelijk lijdensevangelie markeert aan het einde van de evangeliën, dan doet zij dit dus slechts met een betrekkelijk recht. 'Inzonderheid aan het einde' verbiedt de angst in de hof van Getsemane ons iedere (al te rechtzinnige) schematiek.

De leer der drie ambten – zegt Noordmans – wil steun geven aan de prediking en op het priesterlijk ambt is deze prediking helemaal betrokken, als zij de verzoening in het middelpunt stelt. De belijdenis van de verzoening in Christus (ephapax) en het eigen karakter van de prediking corresponderen. 'Christus heeft zich ons vervallen bestaan eigen gemaakt – in alle ontzetting de verzoeking doorleden – de godverlatenheid ondergaan'. Dat zijn de diepste tonen in de christelijke verkondiging en Paulus, Calvijn, Kohlbrugge zijn ons geschonken om op verre afstand de ernst van deze *intrede*-pro-nobis te doen verstaan. Een kerk, die deze ernst verzwijgt, is zoutloos en zal in onze veranderende wereld terecht vertreden worden. Maar ook een gemakkelijke, d.i. smarteloze, orthodoxie is van geen nut. Met het dogma kunnen wij schriftvervalsing plegen in existentiële zin. In de prediking van de priester, die het heiligdom der verzoening eenzaam en pro nobis binnengaat, staan wij inderdaad voor het 'dogma' der kerk. Maar het *lied*, dat in dit dogma sluimert, maakt pas prediking tot prediking. (J. H. Gunning). Prediking zonder proskunèse, zonder aanbidding, is erger dan boerenbedrog – en de wereld weet en doorziet dat scherp. Laat ons nog eenmaal naar Noordmans luisteren: 'God staat niet alleen boven zijn schepping, maar zijn oordelen omvatten heel haar val. Hij is ook beneden haar. Wanneer de schepping al maar vallende in de ruimten van zijn oordelen, in de diepten (Ps. 130 : 1) aankomt en vergaat door zijn toorn (Ps. 90 : 7); als zij zich gaat bedden in de hel (Ps. 139 : 8) dan is God oòk dáár. *Dat is de Zoonsopenbaring*. De Zoon kent de "revers" van de stof des levens; de onderkant van de planken van het wereldtoneel. Zo zien wij de ware verhouding tussen Vader en Zoon, Schepping en verlossing' *(ibid.*, p. 94).

Christus heeft vervuld en volbracht 'zonder zelf schuldig te worden en zonder zelf God te verlaten'. 'Gerade darin erwies sich Jesu Sündlosigkeit, gerade darin handelte er in höchster Erkenntnis Gottes, dass er sich jenem Bekennen und also der Wassertaufe des Johannes nicht entzogen, sondern unterworfen und eben damit Gott rückhaltslos die Ehre gegeben hat' (K. Barth: *K.D.* IV 4, p. 64). De belijdenis van Jezus' zondeloosheid is de belijdenis van zijn perseverantia in

de plaatsvervanging. Zijn zondeloosheid is zijn vrije gehoorzaamheid en vrijwilligheid voor het volbrengen van de wil Gods. Daarom zegt de gereformeerde traditie, dat de verzoening geschiedt op de wijze van wetsvervulling. Zie ook K. Barths uitwerking van de parallel met Jobs vrijheid in zijn lijden (*KD* IV 3, p. 443 ff). Onze natuurlijke *vrije wil* en autonomie wordt door de *vrijwilligheid* van de middelaar ontmaskerd en geoordeeld.

'Hij heeft zich prijsgegeven aan het *gericht*'. Waar is in het Evangelie Christus niet de rechter, de oordelende, maar ook te hulp snellende rechter? In het Johannesevangelie staat hij zelfs voor Pontius Pilatus nog in deze gezagspositie. Deze rechter heeft zichzelf gebogen onder het gericht. De rechtspraak als veroordeling heeft hij op zichzelf doen toekomen. Om de willekeurigheden (b.v. een naturalistisch verstaan van de zonde) af te snijden, moet benadrukt worden: hij heeft zich prijsgegeven aan het gericht waarover de *profeten* op het uitvoerigst en indringendst gesproken hebben. Deze passio Christi is als een lijden voor allen niettemin een *Israëlitisch* lijden. Woorden van de wet, de profeten, de psalmen vinden op Golgota hun waarheid en werkelijkheid. Het is een sterven buiten de poorten van Jeruzalem. Het is een overgeleverd worden in de handen der heidenen... door Israël. Opdat vervúld zou worden op de baan der heilshistorie.

In de passio Christi openbaart God onze diepe val; onthult God onze vijandschap en schuld. Golgota is het démasqué, eerst van de jood dan van de griek. En wat zonde, sc. erfzonde, is – blijkt hier. De verzoening is de kengrond van de zonde. Abrahamskinderen en Adamskinderen verwerpen gezamenlijk de Christus. 'De menselijke ellende is geen ontdekking, die de mens aan zichzelf maakt, maar het is er één, die God aan zijn volk maakt. Zij is niet overal te constateren, maar uit het Nieuwe Testament af te lezen' (Noordmans, *ibid.*, p. 93). Zondekennis kan geen voorbereiding zijn op de genadekennis – tenzij in het reeds gewekte geloofsleven van de christen, sc. de gemeente. Maar déze voorbereidende zondekennis draagt dan het kleed van de boete en drijft uit tot het gebed. Kunnen wij ná de uitstorting van de Heilige Geest en verwachtende een herhaald komen van de Geest in prediking en zielzorg het anders zeggen en anders bedoelen? Op een diastase tussen wet en evangelie, gebod en genade wil althans ons belijdenisgeschrift niet meer terugkomen.

Merkwaardigerwijs missen wij in dit artikel over het priesterlijk ambt woorden over Christus' hogepriesterschap. Dit is een te betreuren omissie, want de eenheid tussen offer en intercessio moet ook christologisch – en niet alleen pneumatologisch – vastgehouden worden. Juist de ernstige toon bij de satisfactio vraagt in een gereformeerd belijden om de verhoogde toon der dankbaarheid voor de *intercessio*: de uitdeling der genadegaven om Christus' wil, de bewaring der kerk door zijn voorbede, de certitudo als geborgenheid en tenslotte de (verborgen) oriëntatie van alle geschieden op het eschaton, mede door de opname van onze gebeden in het hogepriesterlijk gebed van de Zoon. Jezus Christus, de priester, is de blijvende partijganger der mensen. Zijn priesterschap deelt ten volle in de Christocratie; in de belofte van Matteüs 28.

In de ambtenleer is de orde van intentie omgekeerd aan de orde van executie, dat wil zeggen in verschijning gaat het profetisch ambt voorop, naar de bedoeling echter het koninklijke. In Betlehem – zeggen zowel Lucas als Matteüs – is de koning der joden geboren en hij is de aanbidding waardig, maar men moet wel het hele evangelie van zijn profetisch en priesterlijk werk doorgelezen hebben om te weten wat dit koningschap inhoudt.

Ons artikel spreekt over de koning vanuit opstanding en hemelvaart. Want zijn kroon is bekroning van *gehoorzaamheid* en zijn troon is gegrondvest op een vervulde gerechtigheid. In deze benadering ligt een duidelijke winst: deze koning heeft zijn bevoegdheden op eigen gronden en in een door hem verworven recht. Als de psalmen juichen 'Jahwe is Koning', dan is deze (om zo te zeggen) metafysische uitspraak ook ten volle een heils-historische uitspraak. Jahwe is koning *geworden* door zijn daden in en aan Israël. Jahwe is koning geworden als de God Jakobs. Wij moeten zorg dragen dat deze 'structuur' in ons spreken over Jezus' koningschap niet verloren gaat. Anders proberen wij de knecht des Heren met geweld mee te voeren om hem op onze manier koning te maken (Joh. 6 : 15). Aan Christus Rex is alle macht, de volmacht, *gegeven* en hij heeft een Naam boven alle andere namen *ontvangen.*

Tussen ons en onze koning ligt zijn leven, zijn werk en offer. En zoals wij over zijn opstanding spreken, zo ook en precies gelijk over zijn koningschap. De kerk belijdt dit alles niet om te vergeten, dat Hij de gekruisigde is. Geen harmonische wereldbeschouwing is het resultaat van de ambtenleer, maar de eschatologische verwachting wordt opgericht. Ook een apocalyptische 'Zeitsinn', een acht slaan op de tekenen der tijden, wordt dan het deel der gemeente. Door het koningschap van Christus weet de apostolische kerk hoezeer de schepping in barensnood is en de wereldgeschiedenis in weeën. Waarom woelen de volken en bedenken de natiën ijdelheid? De koning *is* immers *gesteld* over Sion, Gods heilige berg! (Ps. 2). Is de opstanding en verhoging van de profeet en priester de manifestatie van Gods partnerschap met de mens, dan geldt dit evenzo van het koninklijk ambt.

'Niet de verwerping maar de verhoging van de mens, niet de ondergang maar de vernieuwing der wereld bedoelt en bewerkt God in Christus'. Want: 'Als Heer en Koning deelt Christus in de wereldheerschappij Gods'. De providentia Dei is niet iets *naast* de Christocratie, maar voor het geloof vallen zij samen. Klassiek gezegd: het regnum oeconomicum en de potestas vallen samen. Maar dan komt er werkelijk alles op aan, dat van deze geweldige belijdenis géén ideologie en geen gesloten wereldbeschouwing gemaakt wordt. De rechte *vragen* en ook de noodzakelijke *gebeden* ontwaken pas door dit belijden! Als 'dit goddelijk koningschap wordt uitgeoefend in de geest der in Christus voltrokken verzoening' – dan kan met 'verzoening' geen principe, voor welke geschiedenisfilosofie ook, bedoeld zijn. Zoals Israël de Sabbat begroet en viert menigmaal tegen de ervaringen van het leven in – zo gelooft en 'viert' de gemeente de verzoening in Christus. Er is altijd reden om die viering te besluiten met het 'maranatha'! Er is altijd reden om tegenover de koningen, die zich in slagorde

scharen, bij de Koning in hoger beroep te gaan.

Zo mag de uitspraak, dat Christus als aller Heer en Koning in de wereldheerschappij Gods deelt, geen vrome pro-memoriepost zijn. Wij worden verwezen naar de concreetheid en actualiteit van Johannes' apocalypse. Als aan de gekruisigde de wereldheerschappij toevalt, wordt de anti-christ goed wakker. Dan is geen leugen te grof en geen tijdgeest geraffineerd genoeg om de waarheid van de in Christus voltrokken verzoening te ondermijnen en (zo mogelijk) te doen vergeten. Als die verzoening een vergeten, een archaïsche zaak is geworden, dan is Christus misschien nog wel koning – maar zonder onderdanen. Hoe gaarne wil de anti-christ de *prediking* antiqueren, ridiculariseren, nihiliseren! Dat wil zeggen: Hoe graag wil hij van de waarheid der verzoening een principe of een idee maken, die men 'ontdekken' kan, maar niet behoeft aan te nemen vanuit de prediking. Dat 'Christus deelt in de wereldheerschappij Gods' is zozeer een puur kerugma, zozeer helemaal appèl-tot-geloof, dat juist daardoor de mens een vermoeden krijgt van hetgeen 'wereldheerschappij' eigenlijk betekent.

Een *verborgen* koning en een gemeente die het *waagt* met zijn heerschappij. Sterker: een gemeente, die zichzelf alleen vanuit die verborgen heerschappij kan verstaan en uitleggen. De kerk – zegt de Heidelberger en onze nieuwe proeve van belijden – verstaat zichzelf als een teken van de regering van haar Heer. Een teken is geen verlenging of vervanging van die regering. De band tussen het regnum Christi en het esse ecclesiae is onbreekbaar. De kerk staat of valt met het regnum Christi en dus zal zij niet vallen. Natuurlijk spelt de ecclesia met dit geloof zichzelf geen erepenning op de borst. Maar het geeft wel moed en volharding als de kerk (met haar prediking) een vergeten en archaïsche zaak dreigt te worden. Bijna tot niets zijn geworden.

'De gemeente roept Christus' heerschappij in de wereld uit'. Schoon! Maar alleen als een *zelf* onder die regering staande kerk en met alle consequenties van dien (Op. 1-3). Het staat in ons artikel wat parmantig en wij drukken ons in 1972 wellicht iets soberder uit dan in 1949. Spontane verwachtingen met het oog op kerstening van het volksleven en het theocratisch élan zijn sterk teruggelopen. Het ontwaren van 'de schoonheid van dit Rijksbewind' is geen ervaring buiten de grenzen van de theologica crucis; geen hele of halve theologia gloriae. Dit rijksbewind deelt immers in de verborgenheid van de koning zelf. Ons artikel spreekt dan ook gelukkig niet van de zichtbare heerschappij van de gekruisigde in cultuur en geschiedenis – maar van zijn openbaring in woord en Geest. Roept de gemeente Christus' heerschappij over de wereld uit, dan zal zij – om met Calvijn te spreken – in die wereld de tolerantia crucis te dragen krijgen. Zij zal op pijnlijke wijze merken, dat de verborgen koning ook een verworpen koning is. Zij zal het merken in haar kwetsbare vrijheid en gehoorzaamheid. Er is reden genoeg voor de kerk om in de 'tussentijd' alleen te vertrouwen op Gods Woord en Geest.

'Het Koningschap van Christus is nochtans een alomvattend Koningschap'. Alomvattend wil zeggen: de kritische norm waaraan alles gemeten wordt.

Zoals in Israël alle gebeuren beoordeeld wordt van uit de thora en de Naamsopenbaring! Zegen en vloek, leven en dood, zin en onzin scheiden zich aan deze norm. Als Gods scheppen een scheiden is (Noordmans), dan is in de openbaring der verzoening dit karakter in absolute mate bevestigd. Al wat bestaat en geschiedt staat in dienst van het 'Rijk der genade' en al wat de dienst weigert laadt 'de vloek der zinloosheid' op zich. Waarheid en leven zijn twee geschenken van één Heer. Omdat dit geloochend, vergeten en verworpen kan worden, daarom kan de gemeente in haar oudtestamentische en in haar nieuwtestamentische gestalte de vloek der zinloosheid op zich laden. In het Oude Testament: De goden kunnen slechts factisch erkend, maar Jahwe kan geloochend worden. In het Nieuwe Testament: Het alternatief op de verwerping van de Messias Jezus is het demonische tout court. Door Gods Woord en Geest weten wij van het onderscheid tussen waan en werkelijkheid, tussen de macht van het 'Nichtige' en het rechte gezag, dat leven schept en leven fundeert. Hoeveel politiek, kunst, wetenschap is anno 1971 in de ban der zinloosheid? In de *ban* van de zinloosheid – dat is onze tragiek en een heimelijk of apert nihilisme. Maar het geloof weet dat deze ban een oordeel, een zwijgen Gods, een vloek is.

Over de *vloek* der zinloosheid kan de kerk echter slechts denken en spreken als zij (in plaatsvervangende benauwenis en in priesterlijke bekommernis) zich spoedt naar Hem, die alle vloek op zich genomen en weggedragen heeft. En de eschatologische verwachting schept wel een apocalyptische kennis van zaken, maar geen moedeloosheid in onze cultuurcrisis. De vloek der zinloosheid is overal dáár waar de dienstweigering aan de heilsgeschiedenis gepropageerd en gerealiseerd wordt. Is de ban (of de vloek) der zinloosheid ons grote tijdsprobleem, dan is de oorzaak te zoeken in onkunde inzake de zin en oriëntatie van de tijd. Ons tijdsprobleem is, dat de tijd ons tot probleem geworden is! Daarom is het tijdsprobleem tevens een jeugdprobleem. Hoeveel is daarover te zeggen! Als wij dan ook maar zeggen, dat de naam Jezus Christus geen tijdelijke naam, maar een Naam-voor-alle-tijden is. De Naam die aan alle tijden hun zin, d.i. hun oriëntatie, verleent.

REGISTER DER BEHANDELDE TEKSTEN

INHOUD